

# SZELLELEM ÉS ÉLET



s z e r k e s z t i :  
**BARTÓK GYÖRGY**

---

4

IMRE LAJOS: A népművelés, mint pedagógiai feladat.

MURÁNYI JÓZSEF dr.: A szintetikus ítéletek és a tapasztalat tárgyasságának problémája.

JANCSÓ ELEMÉR dr.: Döbrentei Gábor és gr. Széchenyi István.

SZABÓ JÓZSEF: A jogtudomány helye az emberi gondolkodásban.

GARÁZDA PÉTER: Reményik-évforduló.

T. MÉSZÁROS OLGA dr.: Az ember a filozófiai gondolkodás mérlegén.

Elvek — Könyvek — Folyóiratok.

---



# SZELLEM ÉS ÉLET

A KOLOZSVÁRI M. KIR. FERENC JÓZSEF-TUDOMÁNYEGYETEM  
PHILOSOPHIAI INTÉZETÉNEK KIADÁSA.

SZERKESZTŐSÉG : KOLOZSVÁR  
PHILOSOPHIAI INTÉZET : MAJÁLIS-U. 37.  
FELELŐS KIADÓ : MÁLNÁSI BARTÓK GYÖRGY  
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER

ELŐFIZETÉSI DÍJ :  
EGY ÉVRE 8 P. EGYETEMI ÉS FŐISKOLAI HALLGATÓKNAK 4 P.  
CSEKKSZÁMLA : 11.333  
FŐBIZOMÁNYOS : KOLOZSVÁR, MINERVA KÖNYVKERESKEDÉS

## E FÜZET MUNKATÁRSAI:

*IMRE LAJOS*, theol. tanár, Kolozsvár, Ref. theológia.  
*JANCSÓ ELEMÉR*, intézeti tanár, Kolozsvár, Erdélyi Tudományos Intézet.  
*MURANYI JÓZSEF*, lelkész, Fülöpösdaróc, u. p. Géberjén.  
*SZABÓ JÓZSEF*, e. m. tanár, Budapest, XII., Kléh István u, 3/b. III. c.  
*TANKÓ BÉLA*, e. ny. r. tanár, Debrecen 10.  
*TASSYNÉ Dr. MESZAROR OLGA*, e. tanársegéd, Kolozsvár, Philo-  
sophiai Intézet.  
*ZOLNAI BÉLA*, e. ny. r. tanár, Kolozsvár, Kossuth Lajos-u. 6.

A CIMLAPOT TERVEZTE BUDAY GYÖRGY

V. ÉVFOLYAM, 4. SZÁM. KOLOZSVÁR, 1942. DECEMBER



## A népművelés, mint pedagógiai feladat.

A népművelés munkája alapján véve pedagógiai jellegű s ennél fogva semmi más célnak nem rendelhető alá, mint azt sokan teszik, mikor gazdasági, általános ismeretközlő jellegű munkának fogják fel, vagy propaganda szolgálatába állítják.

Népművelés alatt sokféle irányú munkát értettek, a felőle vallott felfogásokból el kell ismerni, mint ennek a munkának jellemző vonásait, hogy a közoktatás keretein túlmenő munkát jelent, hogy van ismereteket átadó vonása, viszont ennél több, mert a nép nevelésére törekszik, s ebben arra, hogy a népet erőinek kifejtésére, a műveltség kincseiben való elmélyülésre és így önművelésre akarja vezetni.

A népművelés tárgya azonban nemcsak a parasztság, mert a nép közösségébe bele kell számítani mindazokat, akik bármely foglalkozási ágba és bármely helyen, beletartoznak abba a közösségbe, amelyet a magyar élet, gondolkodás, a magyar nép közös értékei, a nyelv, hagyomány, a közös munka és közös múlt alkot. Ezeket az értékeket történeténél és helyzeténél fogva a magyar parasztság őrizte meg legjobban, az igazi népművelésnek tehát a parasztságban megőrzött magyar népi vonásokon kell felépülnie. Ha ezeket elhanyagolja, megszűnik népnevelés lenni s idegen elemek átadásává válik, amelyek a magyar műveltséget eredeti lényegéből kiforgatják.

A műveltség azonban értékfogalom, nem adatok tömege. Vezető elve, amellyel a műveltség anyagát rendezi és értékeli a rendeltetés, vagyis az a feladat, amit az ember mint életcél és hivatást kapott. Ennek alapján kell nézni az életet s a világot és ez adja meg az egész élet egységét. Ezt a rendeltetést a nemzeti életben lehet felismerni és elfogadni, ennek elfogadása teszi a népet nemzetté, mutatja meg sajátos hivatását és helyét más nemzetek között s állítja be azok közösségébe. A népi műveltség akkor válik nemzeti műveltséggé, ha a népi élet anyagát ezen szempont alá állítja. A nemzeti hivatástudat szempontja alá állítva kapja meg igazi értékét és jelentőségét a népi műveltség kincse. Ennek megismerésére, megbecsülésére s ez által a nemzeti



hívatas szolgálatára vezetni, ez a népművelés igazi célja. Így a népművelés a lelki kultúráig, a lelkeknek erre a tudatra való felemeléséig hatol el s ebben van igazi értelme.

Azért a népművelés igazán nevelői munka, amelyben a résztvevők nem passzív tárgyak, hanem tevékeny, gondolkozó s a kérdések felett maguk is tudakodó alanyok, s a munka társadalmi munka, amelyben részt kell vennie mindenkinek. Így folyt Erdélyben a népművelés munkája az utóbbi húsz év alatt is.

1. Hogy amit most népművelésnek neveznek, alapjában véve pedagógiai jellegű munka, hogy így kell nézni és így kell végezni, nem mindenki előtt világos. Sőt éppen azt látjuk, hogy ezzel a munkával is, mint sok más hasonló tevékenységgel, gyakran történik meg, hogy igazi céljától megfosztva, igazi jellegétől idegen, lehet, hogy tiszteltetreméltó, de rá nézve mégis mellékes célok szolgálatába állítják bele. Mihelyt egy munkából, gondolatból, érdekből jelszó lesz, többet semmi sem akadályozhatja meg, hogy mint jelszót fel ne kapják, tetszés szerint fel ne használják és játékszerré ne tegyék, aminek következménye, hogy az elveszíti a maga igazi valóságát, megüresedik, vagy idegen tartalommal telik meg.

A népművelés munkáját sokszor állították és állítják ma is, pl. gazdasági szempontok egyoldalú szolgálatába. Ma is sokszor találkozunk ama gondolattal, hogy a népművelési munka egyetlen, vagy legfőbb célja, bizonyos gazdasági ismeretek és ezeken alapuló készség átadása azoknak, akiknek erre szükségük van. Mások ezt a munkát úgy képzelik, hogy eszköz legyen egy általános ismeretközlő, már elhalványult, vagy soha meg sem szerzett ismeretanyagot átadó, vagy felújító munka szolgálatában és ezzel az értelmi színvonalát, a világról és az emberi életéről táplált ismereteit növelje, vagy alapozza meg azoknak, akik között dolgozik. Gyakori az a felfogás, amely a népművelés munkáját egy propaganda szolgálatába akarja állítani, bármilyen fajú propagandát értsünk is ez alatt, azon gondolat alapján, hogy ennek a munkának feladata beidegezni bizonyos felfogásokat, álláspontokat, módszereket vagy gyakorlatokat a nép életébe, erre használja fel az ismereteket, amelyeket átad és ezzel befolyásolja és kerítse hatalmába a nép gondolkodását és cselekedeteit.

Mindezek és még sok, meg nem említett felfogás azt árulja el, hogy a népművelés munkájának valódi lényege és célja még nem elég világos s hogy ennél fogva ki van téve olyan felhasználásnak is, amely annak a lényegével ellenkezik. Vagyis, ma sok mindent értenek népművelés alatt s hogy a sok ellentétes felfogás össze nem ütközik és harcra



nem kel egymással, csak annak a szerencsés körülménynek tulajdonítható, hogy mindenki nyugodtan használja ezt a kifejezést, anélkül, hogy akár megkérdezné, mit ért alatta a másik, akár megmondaná, mit ért alatta ő maga. Azért van, hogy tulajdonképpen a népművelési elméletekben és munkákban bizonytalanságot látunk, sokféle elgondolást, mód-szert, kivitelt és eredményt és ezek, mint párhuzamos vonalak futnak egymás mellett. Nyilvánvaló, hogy ennek a munkára is, de azokra is, akik között a munka folyik, a népre is, súlyos következményei vannak, a munkát ingataggá és bizonytalanná teszi, a népet pedig tájékozatlanná afelől, hogy tulajdonképpen mit is akarnak vele ezek a változatos tevékenységek. Ha végigtekintünk azokon a kifejezéseken és neveken, amelyekkel ezt a munkát illették azóta, amióta nálunk róla szó van, látjuk, milyen különböző felfogások uralkodnak felőle.

Az egyik kifejezés, amit vele kapcsolatban használnak, a „*felnőttek oktatása*“ volt. Így nevezte az egyik legelső törvényjavaslat, amelyet róla benyújtottak. Ez alatt nyilvánvalóan az a gondolat rejlik, hogy az oktatás munkáját nemcsak a gyermekekre kell kiterjeszteni, hanem részesíteni kell ebben a felnőtteket is, azokat, akik ennek áldásai-ban vagy nem is részesülhettek, vagy ha részesültek is, szükségük van arra, hogy ezek az áldások továbbra is kiterjesztessenek rájuk. Ez a felfogás úgy nézi a dolgot, hogy mindenkinek van szüksége egy bizonyos ismeret-anyagra, amelyet meg kell szereznie s aminek megszerzésében támogatást igényel. Ezzel az ismeretanyaggal szemben azok, akiknek ezt átadják, teljesen szenvedőlegeseek, azt befogadják, elsajátítják olyan módon, ahogy annak átadása történik.

Már közelebb lép a mai elgondoláshoz az, amikor „*iskolán kívüli népoktatásról*“ beszéltek. Ebben a felfogásban a népoktatás két oldalát különböztetik meg. Van egy népoktatás, amely az iskolában folyik és ezen kívül szükség van a népnek iskolai ismereteken kívüli, anyagában és módszerében attól eltérő oktatásra. Itt ismét az oktatás lép előtérbe, tehát a hallgatókat ismét úgy nézzük, mint tárgyakat, akiknek az oktatásban számukra adott anyagot el kell fogadniok és magukévá kell tenniök. Mégis, mikor ez az elnevezés a népoktatásról beszél, már tovább megy egy lépéssel, mert a népben keresi azokat, akikre ez a munka ki kell, hogy terjedjen.

Mikor erre a munkára, amit most népművelés néven ismerünk, a „*népnevelés*“ elnevezést alkalmazták, ez a kérdést ismét tovább vitte azzal, hogy az oktatás helyett a nevelésre terjesztette ki a figyelmet. Ez a felfogás nem elégszik meg azzal, hogy egy bizonyos ismereti anyagot átadjon, bizonyos



elfelejtett, vagy eddig meg sem tanult dolgokra megtanítsa a népet, hanem ezt a munkát kiszélesíti és az egész nevelés munkáját akarja érvényesíteni. Ha azonban ezt az elnevezést fogadnánk el, mégis zavarba jutnánk, mert a népművelés sokkal szélesebb körű és átfogóbb jellegű feladat, mint amit erre a munkára le lehetne foglalni, ámbár bizonyos az is, hogy a népművelési munkának az egész nevelés körébe való beállítása szempontját nem szabad elfelejteni.

Hasonló az eset a „közművelődés” kifejezéssel is, ami még az előbbinél is átfogóbb és szélesebb munkakör, amelynek a népművelés alatt értett munka csak egyik részét alkotja. Mindazonáltal ez a kifejezés is, amelyet legelőször használtak a munka megjelölésére azzal a gondolattal, hogy a közművelődést általánossá kell tenni és nem szabad azt egyes osztályoktól elzárni, sem csak egy bizonyos életkorra szorítani, világosan rámutat arra, hogy a népművelés gondolatában minden helytelen pártikulárizmustól, egyes osztályok vagy rétegek izolálásától óvakodnunk kell s hogy ezt a munkát be kell állítani egy átfogóbb és nagyobb szempont alá.

Megemlíthetünk még egy kifejezést, amely erre a munkára szintén jelentős, s ez az, amikor nem népművelésről, hanem a „nép művelődéséről” beszélünk. Ezen munka, amint azt ennek a gondolatnak egyik hirdetője kifejezi, azt jelenti, hogy a népben levő nemes tulajdonságokat, tehetségeket kell kifejteni, harcolni azok ellen, amelyek gyöngeségek és így a nemzeti fennmaradást akadályozzák.

A nemzet főképpen maga a milliókból álló nép, és arra kell törekedni, hogy ez a nép józanul és önként adja magát a helyes gondolkodás uralma alá. Ez a művelődés egyrészt értelmi, vagyis mélyebb és szélesebb körű meglátása annak, ami kívülünk a természetben és önmagunkban történik s amely megismerés a népnél mások utasítása és tanácsa szerint halad ugyan, de ott meg nem áll, hanem arra törekszik, hogy a nép a saját szemével lásson, a maga eszével ítéljen mindazokban, amik megismerése és ítélete tárgyát képezhetik. Ezt az értelmi művelődést kiegészíti az érzelmek művelődése, vagyis azoknak az értékeknek ápolása, amelyek a nép művészetében, régi szokásaiban, életrendjében és egymással való érintkezési formáiban nyernek kifejezést. Aztán ez a művelődés erkölcsi művelődés, az élet feladataihoz szükséges erők kifejtése, önbírálat és a lélek nemesítése. Ki kell terjeszkedni a művelődésnek az emberi élet külső eszközeire is, a lakásra, öltözködésre, majd a másokkal való érintkezési formáira, ennek alapjai már meg vannak a nép lelkében, ezeket az alapokat megtartani, öntudatosítani és tovább fejleszteni a feladata a népművelési munkának. Ezekben a gondolatokban még egy vonást látunk, ami az előbbiekhöz hozzá-



járul és azokat kiegészíti, azt, hogy itt nem egy a népen folytatott lelki tevékenységről van szó, hanem sokkal többről ennél: arról, hogy azok, akikre a munka irányul, saját maguk legyenek képesek saját műveltségüket fejleszteni.

Ha most ezeket, az iskolán kívüli népművelés munkájára vonatkozó különböző meghatározásokat végignézzük, látjuk, milyen sokféle cél és törekvés képezte az erre szolgáló elgondolások tárgyát. Látszik az is, hogyha ezzel a munkával komolyan számolni akarunk, tisztázni kell annak a lényegét és meg kell szabadítani azoktól a mellékes, zavaros, egyoldalú szempontoktól, amelyek hozzá fűződnek. Kétségtelen, hogy az előbb tolmácsolt meghatározások közül mindegyikben van egy olyan szempont, amit nem szabad elhanyagolni. Nem mondhatunk le arról, hogy az *iskolán kívüli* nevelés munkájára szükség van. Az iskola nem tekinthető olyan intézménynek, amely teljes és végleges ismereteket nyújt, s amelyeken kívül meg szabad szünnie az ismeret gyarapítására és fejlesztésére való törekvéseknek. Ez a közoktatási intézményeknek és az intézményes közoktatásnak olyan dogmatikus felfogása volna, amely megszüntetné és a haladásra alkalmatlanná tenné az egész munkát. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a gondolatot sem, hogy ennek a munkának van egy informatív *ismeretközlő* része és vonása, hogy azoknak, akik között a népművelési munka folyik, a világképét tágítani, újabb elemekkel bővíteni kell, hogy meg kell ismertetni őket a tudományos kutatás olyan eredményeivel, amelyekre saját maguktól el nem juthatnak és amely eredmények és elemek nélkülözhetetlen részét képezik annak a kultúrkinsznek, amely a nemzeti műveltség alapját képezi. Ugyanakkor el kell ismerni a fontosságát annak a figyelmeztetésnek, hogy az iskolán kívüli népművelés munkája alapjában véve nevelő munka, tehát nemcsak bizonyos ismeretek közlése, hanem bekapcsolás a nemzeti élet egész nagy közösségébe, nemcsak egy érték átadása, hanem annak az egész szellemnek megújítása, amely a nemzeti élet hordozója, amelynek élnie kell mindazokban, akik a nemzet közösségébe beletartoznak. Végül el kell ismerni annak a gondolatnak a fontosságát, hogy a népművelő munka azt, akin ez folyik, nem tekintheti passzívnek, valami alakítható tárgynak, hanem *művelődéssé* akar válni, indítást adva arra, hogy a nép maga fejtse ki a saját erőit, saját maga mélyüljön el és hatoljon le ennek a műveltségnek az ő lelkében és életében rejlő gyökeréig, hogy így önként, öntudatosan és saját erői felszabadulásával haladjon előre.

Ezzel a gondolattal mind egy egy értékes vonást kapunk annak a munkának felfogásához, amit iskolán kívüli népművelésnek nevezünk. Mindezek világosan rámutatnak arra, hogy az iskolán kívüli népművelés munkája alatt hatá-



rozottan és kizárólag pedagógiai, nevelő munkát kell értenünk és hogy minden más cél szolgálatába állítása ezt a munkát eredeti és alapvető lényegétől megfosztaná.

2. A másik kérdés amit most vizsgálnunk kell az, mi a *sajátos jellege* ennek a munkának? Miért kell népművelésről beszélnünk? Miért nem elég, ha beszélünk közműveltségről, közművelődésről, nemzetnevelésről? A népművelés ezeknek egy részét, vagy egy sajátos esetét, vagy egy, ezektől egészen különálló, esetleg céljában és módszerében is független feladatot jelent-e? Más területről, más közösségről beszélünk-e, mikor népművelésről beszélünk, olyanokról, akikhez a közművelődés előmozdítására alakult köznevelési szervek munkája nem tud eljutni, vagy egészen más ágáról beszélünk ennek a műveltségnek, vagy csak a módszerben, csak az eljárásban van-e a különbség, amivel ezt a munkát átadjuk vagy erre a művelődésre rávezetünk? Egy szóval milyen viszonyban van a népművelés munkája a közneveléssel és a közművelődéssel?

Ha ezeket a kérdéseket felvetjük, azt látjuk, hogy a népművelés munkáját elsősorban az határozza meg, hogy a *népet*, a nemzet egyik alkotó részét tartja szem előtt. Ez a munka a népre irányul, nem a nemzet egészére, nem az összes egyénekre és osztályokra, amelyeket a nemzet összefoglal. A munka tehát korlátozódik a nemzetközösség egy rétegére, ennek a szolgálatában akar dolgozni. Ez a réteg, a nép, nem foglalja magában a nemzet egészét. Vannak a nemzetben olyanok, akik nem számíthatók a nép közé, nem osztoznak annak életében és körülményeiben. Ez az egyik, ahogyan ezt a szót, hogy „nép” érteni lehet és ez a felfogás azonosítja a népet egy foglalkozással, egy társadalmi osztály tagjaiból álló csoporttal: a parasztsággal, a földműveléssel és akik ebbe az életkörbe tartoznak. Szerintem ez a felfogás a magyar nép fogalmát túlságosan szűkre szabja és egyoldalúan határozza meg. Sem a foglalkozás, sem egy életszínvonal, sem bizonyos faji meghatározottságok nem adják meg azt, ami a nép igazi értelmét teszi. Magyar nép alatt többet kell értenünk, mint azokat, akik egy bizonyos helyen — a falukon — élnek és egy bizonyos foglalkozást — a földművelést — űzik. A magyar nép közösségébe beletartozik az is, aki ettől a helytől és foglalkozástól elszakadt ugyan, vagy ezekkel soha sem is rendelkezett, de nem szakadt el attól a közösségtől, amely őt a magyarsággal gondolkozásban, tradícióban, a magyarságot jellemző vonásokban, egy életközösségbe kapcsolja. A magyar nép közösségéhez sokkal inkább hozzátartozik egy magyar tanár, tanító, orvos, ügyvéd, vagy munkás, aki megőrizte és ápolja kapcsolatát a magyarsággal, mint életközösséggel, pedig vá-



rosan lakik és nem földműveléssel foglalkozik, mint egy olyan falusi földműves, aki — mondjuk — idegen szellem és gondolkodás hatása alatt ettől az életközösségtől elszakadt. A nép tehát olyan életközösség, amelyet a közös hagyomány, a nyelv, közös munka kapcsol össze, s amelynek tagjai ezeket az értékeket magukban megbecsülik, tudatosítani és tovább fejteni akarják. Hogy ennek az életközösségnek a tagjai legnagyobbreszt egy bizonyos munkakörrel foglalkoznak és sajátos életkörülmények között élnek, az kétségtelenül a nép jellegét meghatározza, de ki nem meríti, mint ahogy vannak népek, amelyek egészen más életkörülmények és más foglalkozási ághoz való tartozásuk ellenére is népnek nevezhetők.

Ebből következik, hogy mikor népművelésről beszélünk, akkor nem elég egy társadalmi réteg vagy egy foglalkozási ághoz tartozó egyének műveléséről beszélni, hanem gondolni kell azokra is, akik bármiféle munkakörben és bármely helyen beletartoznak a magyar nép nagy közösségébe és ennél fogva igényük van arra a műveltségre, amellyel a nép közössége kell, hogy rendelkezze. Ezért népoktatás alatt is nem azok oktatását értjük, kik egy bizonyos, a falusi életformához tartoznak és nem a falusi vagy földművesség számára létesített iskolát, hanem azt az oktatást és azt az iskolát, amely a magyar népnek a maga népi életközösségében és mint a magyar nép tagjainak, akarja megadni a szükséges ismereteket. A népoktatás és a népművelés is így összekapcsolja mindazokat, bármilyen társadalmi osztályhoz és foglalkozási ághoz tartoznak is, akik tagjai ennek a közösségnek és ápolják a közös értékeket, az összetartást, a közös adottságok tudatát, hogy mindaz, aki a magyar nép közösségének tagja, összekapcsolódjék abban, ami benne másokkal közös. Kétségtelen, hogy ennek a közösségnek, amelyet a magyarság mint nép alkot, sajátos életformáját, tradícióit, adottságait, leghívebben a nép azon része őrizte meg, amely életkörülményeinél, foglalkozásánál, életmódjánál fogva arra a legalkalmasabb volt, tehát a *falusi népréteg*. Ide hatoltak el legnehezebben azok a vonások, amelyek a magyar népiségtől idegenek, vagy azzal éppen ellenkezesnek és így alkalmasok voltak arra, hogy a nép alapvető vonásait megmásítsák vagy éppen meghamisítsák. Mikor tehát arról beszélünk, azt akarjuk vizsgálni, hogy mi az, ami a magyar népműveltséget igazán jellemzi, hogy milyen a magyar nép jellege, melyek annak sajátos vonásai, akkor ezek vizsgálatánál természetesen leginkább a nép ezen csoportjához kell fordulnunk. Itt találjuk meg, sok idegen hatás, sok felvett és kölcsönzött, de valójában vérré nem vált és el nem sajátított vonás mögött a magyar nép igazi jellegének sajátos vonásait, a hagyományokat, szokásokat, gondolkodásmódot,



az életről és világról táplált felfogásokat az emberi érintkezés ősi formáit és módjait, a magyar művészet eredeti jellemét és mindezek mögött, mint ezek forrását, azt az összekapcsolatot, amely a magyar népet sajátos módon meghatározza a végtelennel, a természettel való kapcsolatában, s forrása mindazoknak, amit önmagáról, másokról, másokkal való viszonyáról, munkájáról, életéről és sorsáról gondol és vall.

Ennek most a népművelés munkájára nézve az a nagy jelentősége van, hogy nem lehet népművelésről beszélni épen azoknak az ősi vonásoknak és azok forrásának, magyar nép sajátos jellemének ismerete és tekintetbevétele nélkül. Az a népművelés, amely nem ezen épül fel, vagy legalább is ezt tekinteten kívül hagyja, nem lesz népművelés, mert elveszti a kapcsolatot azokkal, akik között dolgozni akar. Az igazi népművelő munka tehát támaszkodik a nép sajátos jellemére és annak ebből folyó vonásaira, sőt behatol egészen azoknak az alapvető elemeknek a vizsgálatáig, amelyek a magyar népnek a végtelenhez való sajátos kapcsolatát igyekeznek felderíteni. Ahogyan ez a nép a világfölötti és értelmfölötti valóságra néz, ahogyan a maga életét ennek a feltétele alatt éli, ahogyan ennek a valóságnak szerepét a saját életében látja, ahogyan ehhez alkalmazkodik, ahogyan ennek alárendeli magát és ennek hatását szemléli a maga életében, ezek azok az alapok, amelyeken világfelfogása, gondolkodásmódja, hagyományai és szokásai, munkája és életközössége kialakul és amely nélkül ezek érthetetlenek. Szokásainak, művészetének, művészi képzelete termékeinek és életmódjának egyes adatai és jelenségei, amelyeknek vizsgálatával most olyan sokan foglalkoznak, értékes részleteket tárhatnak fel, de nem ismerhetik meg gyökerében magát a népet, úgy, ahogyan az minden néptől különbözik, a maga sajátosságában. Egy igazi népművelési munkának egészen eddig, ezen alapokig kell behatolni, ha igazán a nép életébe akar beleépülni.

Nem hagyhatjuk figyelmen kívül azonban azt a tényt, hogy a műveltség, amelyet a közművelődés, a népművelés és nevelés munkája által átadunk, amelyre rávezetünk, *értékfogalom*. Műveltség alatt nemcsak bizonyos ismereteknek, felfogásoknak, a világra és az emberi életre vonatkozó gondolatoknak a tömegét, sőt nem is csak akármilyen rendszerét értjük, hanem értjük azokat egy bizonyos alapelv szerint csoportosítva és egy értékelő elv vezetése alá rendelve. Az adatok tömege még nem műveltség, sőt azok rendszere is csak akkor, ha azok rendszerükben ből vannak állítva egy olyan cél szolgálatába, mely irányukat és használatukat megszabja. Az ismeretek a műveltségnek csak az anyagát képezik, műveltséggé akkor válnak, ha rendszerük-



ben ez az elv uralkodásra jut. Az a vezető elv, amely a műveltséget meghatározza, ami az embernek a világról és az emberi életéről való ismereteit, felfogását olyan rendszerbe állítja, amelynek alapján érzésében, cselekvésében saját önkifejtésében és másokkal való viszonyában öntudatos és céltudatos életet folytat, az a *rendeltetés*, amelynek kötelező erejét magára nézve elismeri és elfogadja. Az ember a maga rendeltetését tehát nem maga szabja meg, nem tetszése vagy belátása szerint alakítja, hanem felismeri és elfogadja, mint Isten által adott kötelező feladatot. Ez a rendeltetés kötelező és kényszerű. Megszabja és meghatározza az ember élete irányát, gondolkodását, cselekedeteit, kiszabja az utat, melyen haladnia kell, beállítja azok közé, akikkel együtt kell élnie, akiknek életével és munkájával az ő élete és munkája összekapcsolódik. Ez a rendeltetés és az ebből folyó felelősség az alapja annak, ahogyan néznie kell a világot amelyben él, ennek a világnak jelenségeit és egységét, ennek az alapján kell néznie a maga életét, ehhez kell szabnia ezt az életet. Minden amit tud és ismer, amit elgondol és tesz, amire vágyik és amit megvalósít, ennek a rendeltetésnek az alapján nyer értelmet és magyarázatot, mindez arra szolgál, hogy az ebben kitűzött feladatot minél jobban megvalósítsa. Ha rendeltetését megtagadja vagy visszautasítja, értelmetlenné és haszontalanná lesznek ismeretei, tudománya, vakká az akarata, zavarttá és megbomlottá az a viszony, amelyben másokkal áll és az egész élete tökéletlen és félszeg, míg ha elfogadja, a csalódások, kudarcok, az ismeretei tökéletlensége és akarata gyöngesége ellenére is egységessé válik az az élet, amelyet ez az összefogó és rendező szempont irányít.

Ezt az emberi rendeltetést, amely így a műveltség ismeret anyagát, mint egy feltétlen elv összetartja és annak irányt, célt mutat, az ember *nem egyedül* és önmagában fogadja el, hanem abban a közösségben, amelyben él. A közösség tagja csak ebben a rendeltetésben találja meg a közösséget másokkal, a többiekkel, csak ez az, ami őt igazán és minden más kapcsolat fölött összeköti azokkal, akik a közösség többi tagjai, ez által lesz az *igazi* közösség, mert tagjait nem érdek, rokonszenv, nem is természeti kapcsolatok, hanem az együtt kapott rendeltetés tudata és elfogadása fűzi egybe. Ebben rejlik a felelősség, amit a közösség minden tagja a másikért érez, a legmagasabb felelősség, ami egyúttal a legszorosabb összekötő kapocs is. Valaki annál inkább válik tagjává a közösségnek minél jobban elmélyül ennek a rendeltetésnek a felismerésében és szolgálatában, mert annál jobban száll alá a közösség alkotó alapjaiig. Viszont a közösség annál inkább válik igazi közösséggé, minél inkább vezetési tagjait e rendeltetés meglátására és vállalására, annál szilárdabb



lánccal fűződik össze önmaga és válik társadalmi érdekek alapján álló tömegből lelki közösséggé.

A közösség azon formája, amelyben ez a rendeltetés-tudat legátfogóbban és legvilágosabban kifejezést nyer, a *nemzet*. A nemzet nemzetté akkor válik, mikor azt a rendeltetést, ami neki adatott felismeri és vállalja. Ez a feladat ad neki sajátos, minden más nemzettől megkülönböztetett létet és élethivatást. Ez szabja meg az ő helyzetét és kötelességét más nemzetek között, ebben ismeri fel önmagát és akkor válik igazán egységes, egy önmaga felett álló lelki célt szolgáló közösséggé. Ez a rendeltetés-tudat határozza meg, hogyan kell birtania és felhasználnia értékeit és adottságait, hogy ezek sajátos feladata teljesítésének szolgálatába állíttassanak. A nemzet élete minden megnyilvánulását és körét ez a hivatástudat hatja át és irányítja. Benne áll az egyetemes emberiség közösségében, de nem mint közömbös tag, nem mint egy a többi mellett, hanem mint amelynek ez a sajátos rendeltetés ad létjogosultságot. Reá ott van szükség, neki ott van hivatása, amit senki más el nem végezhet, amit semmivel sem lehet pótolni, az emberi közösségben egy sajátos munkakört képvisel és hiányos az egész, ha ő abból hiányzik.

A nemzeti műveltség és művelődés így szintén a *nemzet rendeltetésének* felismerésétől és elfogadásától függ és annak alapján áll. Az, hogy egy nemzet hogyan él, hogyan gondolkodik, hogyan viselkedik adott helyzetekben, hogy nézi a világot és hogyan akarja azt megismerni, milyen viszonyban látja magát más népekkel és nemzetekkel, hogyan akar szolgálatába állani egyetemes emberi értékeknek és feladatoknak, úgy, hogy ebben a szolgálatban az ő lényege, sajátossága és feladatköre érvényesüljön, attól függ, mit gondol önmagáról, mennyire ismerte fel saját magában — a külső és változó vonások mellett — azt a hivatást, amely az ő életét meghatározza. Egyéni adottságait és sajátosságait ennek a rendeltetésnek állítva a szolgálatába, ezek egyszerre mélyebb értelmet és határozott irányt kapnak, eszközökké és alappá válhatnak amelyekkel szolgálatát elvégzi és amely alapon egész valósága áll.

A *népi* műveltség így válik *nemzeti műveltséggé*. A népi műveltség adja azokat a sajátos vonásokat, azt az anyagot, amelyből a nemzeti műveltség felépül. Nemzetivé akkor válik, mikor ebbe az anyagba, amely a nép lelkében él, amelynek a részei és vonásai századokon keresztül ott éltek a lelkekben, ott fejlettek ki azokban a formákban, átmentődtek a nép életét fenyegető veszedelmeken és az azt elborítással fenyegető idegen áramlatok hatásai között, ebbe az anyagba behatol, mint egy rendező, mérő, ítélő elv, a nemzeti hivatás és rendeltetés felismerése gondolata. Mikor a népi



életközösség ennek a gondolatnak a nyomán nemzeti közösséggé válik, nem egy más életformává, nem más körülmények közzé jutással, hanem azzal, hogy a közös hivatás és rendeltetés gondolata összekapcsolja azokat, akiket eddig csak a közös életforma, munka, tradíció, adottságok és mult kapcsolt össze. A népi műveltség tehát önmagában csak az anyagot, bár nélkülözhetetlen és alapvető anyagát adja a nemzeti műveltségnek, ehez az anyaghoz szükséges a nemzeti közösséget létrehozó és meghatározó gondolat. A művelődés szempontjából csak annak van értéke, ami ezt a gondolatot, ezt a nemzeti rendeltetéstudatot kifejezi vagy helyesebben úgy van értéke, ha ennek szempontja alá be van állítva. A népi műveltség és nemzeti műveltség tehát nem két külön műveltség, hanem ugyanazon anyagnak egy sajátos szempont alá való állítása, amely nincs benne az anyagban, mint ahogy nincs benne az emberben, hanem kívülről és felülről van adva, de amelynek felismerése és elfogadása nélkül azt felhasználni nem lehet. Ez a szempont helyezi a nép életében meglévő adottságokat, értékeket és kincseket arra a sajátos helyre, ahol azok az egész emberiség közösségében szolgálatára állhatnak nemzeti rendeltetése teljesítésének.

A népművelés munkájára nézve ez most azt jelenti, hogy a népművelő munkának *először is azokra az alapokra* kell épülnie, amelyek a népi élet értékeit és sajátosságait foglalják magukban, mert ezek képezik az egész nemzeti műveltség sajátos anyagát. Az olyan népművelő munka, amely ezekre nem támaszkodik, ezeket fel nem használja, ki nem meríti, idegenné válik épen azoktól, akik között dolgozni akar, sőt még nagyobb bajt is okoz ennél, mert a nép lelkétől idegen és így annak valódi minőségét meghamisító elemeket, anyagot visz be a lelkekbe, így megrontja és szétbomlasztja azt az egységet, mely ott már a nép százados élete folyamán kialakult. *Másodszor* ezt az anyagot be kell iktatni a *nemzeti műveltség* alapjául, mert ebben van az a sajátosság, ami a műveltséget igazán nemzetivé tudja tenni, azaz fel tudja dolgozni, át tudja képezni úgy, hogy abban a nemzet életének, sajátosságainak, gondolkodásmódjának, egész valóságának vonásai váljanak uralkodókká. A nemzeti műveltség úgy válik igazán nemzetivé, a magyar műveltség magyarra, ha felfrissül és megújul a néppel való érintkezés által, benne a sajátos magyar vonások kialakulnak és így a sajátos magyar élet részévé válik. *Harmadszor* a népi műveltség anyagát oda kell állítani azon *szempont* alá, ami a nemzeti élet célját meghatározza, nemzeti rendeltetésének szempontja alá. Ezt a szempontot kell érvényesíteni mint mértéket, mert a népi műveltség anyagából csak az igazi műveltség s csak az igazán értékes, ami ezen szempont alá



állítható és úgy lesz igazán a műveltségnek, mint rendszernek tagjává, ha ezen szempont alá beállítjuk. Azért ezt az irányadó szempontot érvényesíteni kell a népművelés munkájában. Ez egyuttal a népi műveltségben található elemeket meg is szabadítja az elszigeteltségtől, nekik nagyobb jelentőséget ad és alkalmassá teszi őket a műveltség egész rendszerében való részvételre. Így a népi műveltség igazán műveltséggé lesz, áthatja és megtermékenyíti az egész nemzet műveltségi kincsét, nem tokozódik el önmagában, beállítódik annak a közösségnek a javára, amelynek kebelébe tartozik, de egyuttal a nemzeti műveltség megújul, gyarapodik és alkalmassá lesz arra, hogy az egyetemes emberi szellem értékeit úgy sajátítsa el, hogy azok számára idegenek ne maradjanak. Így lesz a legkisebb népszokásnak, a nép szellemi élete legkisebb jelentkezésének igazán nagy fontossága az egész szellemi művelődés szempontjából, mert benne nem egy elzárt adatot, nem egy szinguláris jelentkezését látjuk egy bizonyos felfogásnak, hanem belekapcsolódva a nemzeti művelődés rendszerébe, jelentkezését egy olyan szellemnek, amelynek értékét a nemzeti élet nagy céljába való bekapcsolódása adja. Ezt a kapcsolatot és szempontot megadni, ez alá állítani a népművelő munka egész anyagát, olyan követelmény, amely egyedül tudja ezt a munkát egyetemes szempontúvá és így igazán termékenyvé tenni.

3. Még egy dologra kell kitérnünk, mikor a népművelés munkájáról, mint pedagógiai feladatról beszélünk.

Amint a műveltség azon a rendeltetésen épül fel, amely az ember életét meghatározza és a nemzeti műveltség alapja a nemzet rendeltetésének tagjai által való felismerése és elfogadása, ezt a tudatot a *nevelés* munkája útján kell úgy az egyénekbe, mint a közösségbe bevinni. A nevelés feladata, hogy megismertesse mindenkivel, mi a tartalma annak a rendeltetésnek, amelyet, mint a nemzeti közösség tagja a saját életére nézve kapott, megmutassa neki, hogy ennek csak a nemzeti élet közösségében felelhet meg, rábírja arra, hogy azt saját magára kötelezőnek elismerje s magát és életét ennek szolgálatába állítsa. Mivel a népművelés feladatául azt találtuk, hogy a nemzet hivatás- és rendeltetéstudatát erősítse, hogy az egész népet a maga sajátos adottságaival és értékeivel ezen gondolat szolgálatába állítsa, nyilvánvalóan a népművelés munkája a nevelés munkája. A népművelési munka arra kell tehát törekedjék, hogy ezt a lelki kultúrát szolgálva rámutasson azokra a módokra, ahogy a magyar nép egésze a maga életét, szolgálatát ezen egységes és összefogó rendeltetés érdekében felajánlhatja. Már ez is mutatja, hogy népművelésnek nem lehet nevezni az olyan munkát, amely megelégszik bizonyos ismeretkörbe



tartozó ismeretanyag átadásával, bármilyen hasznos és szükséges ismeretek legyenek azok, hanem csak azt, amely ezeket az ismereteket mint anyagot ennek a célnak a szempontja alatt nézi és kezeli. Ebben a munkában minden anyagnak célja, jó értelemben vett tendenciája van, ez a munka, mint a nevelés munkája általában, nem ismer önmagáért való anyagot, minden ismeret egy afelett álló cél szolgálatában áll, hogy vele a saját rendeltetését jobban felismerhesse és annak jobban átadhassa magát.

De mint a nevelés általában, a népművelés is arra törekszik, hogy ezt azok, akik között dolgozik, saját maguk is felismerjék és elfogadják. A népművelő munka nem tekintheti szenvedőleges, csak befogadó szerepre korlátozott egyéneknek a népet, hanem arra kell törekednie, hogy abban felébressze a hivatástudatot, rávezesse, hogy saját maga gondolkozzék, magát képezze és nevelje, nem csak ismeretek gyarapításában, hanem azok felhasználásában is.

A népművelő munka tehát indításokat adó, ösztönző, elmélyülésre, a dolgok és kérdések lényegébe való behatolásra, öntudatos és önálló gondolkodásra vezető munka kell hogy legyen. Így kapcsolódik bele az egész köznevelés munkájába, így lesz a nép *művelődésére* irányuló és vezető munka. Benne a nemzet szól a nemzethez, hívja önmagát öntudatra, ébresztgeti magában a felelősséget és készíti magát mélyebb és hívebb szolgálatra.

S ebből következik az is, hogy a népművelés munkája tulajdonképpen *társadalmi* munka, az egész nemzet-társadalom, nemzetközösség munkája. Nem lehet megkötni, megmerevíteni külső szervezetekben, bár irányítani és vezetni kell úgy, ahogy az egész közművelést kell vezetni, amelynek ez is egyik része, de alapjában véve nem a szervezettől és nem az intézményektől függ, akkor eleven és akkor igazi, ha van benne önkéntesség, kezdeményezési lehetőség, ha mozgékony és a maga anyagában tud alkalmazkodni a körülményekhez, érdeklődéshez, a szükségekhez, ha le tud menni az egyénekig és le tud szállani az egyéni élet vizsgálatáig.

Még egy szót arra vonatkozólag, hogy most itt a népművelés munkájáról éppen Erdélyben beszélünk. Az erdélyi élet húsz éves tapasztalata — csak éppen az utóbbi húsz évre gondoljunk — éppen ezeknek a gondolatoknak az igazságát mutatta meg és bizonyította be. Itt világosan kellett meglátni, hogy a magyar nép művelésének egyetlen biztosítéka és igazi jelentősége annak a hivatástudatnak felismertetése és elfogadtatása, amelyről az elmúlt évtizedek alatt annyit írtak, amelynek tartalmát és jelentését olyan szívós kitartással és keserves tusakodással keresték itt a magyarság legjobbjai. Meg kellett látni, hogy az életnek és jövőnek egyetlen biztosítéka ennek a hivatásnak elfogadása,



amelyet érdemes szolgálni, mert kényszerít, mert kell, még akkor is, ha sikertelennek látszik és amely az egész élet odaáldozását követeli. Meg kellett látni, hogy az igazi népművelés nem jelszavak betöltése, hanem gondolkodásra és hűségessé szolgálatra való vezetés ennek a nálunk magasabb célnak a szolgálatában. És meg kellett látni, hogy ez a munka akkor halad igazán, ha az egész magyarság összefog ennek a végzésében, nem kívülről és felülről kigondolt szervezett munkája, hanem lélektől lélekig menő bizonyoságtétel egy magasabb élet felől. És én azt hiszem, az igazi népművelés — legalább ahogy mi itt láttuk — legvégső ponton ide kell, hogy eljusson.

**Imre Lajos**



## A szintétikus ítéletek és a tapasztalat tárgyasságának problémája.

E tanulmány megírásához az alkalmat a Magyar Filozófiai Társaságnak „*A megismerés problémája*”-ról 1940. január 9-én tartott vitaülése szolgáltatta. (Lásd *Athenaeum*, 1940. 2—3. füzet, 138. o.) Ezen ülésen Brandenstein professzor úgy nyilatkozott, hogy a vita nem mondható teljesen sikerültnek. Felfogását teljes mértékben osztjuk. Éppen csak a sikertelenség okát látjuk másban, mint amiben a vita résztvevői sejtették. Célunk ennél fogva nem lehet egyéb, mint hogy a címben felvett problémákkal kapcsolatban olyan új szempontot mutassunk be, amely alkalmasnak látszik, hogy segítségével az ismeretelmélet eme alapvető kérdéseire kellő világosságot derítsünk. Először is a szintétikus ítéletek problémájával fogunk foglalkozni. Hogy minden félreértést és kétértelműséget eleve kizárjunk, ezeknek fogalmát kell elsősorban tisztáznunk.

Mit értünk tehát a szintétikus ítéletek alatt? Felfogásunk szerint szintétikus, azaz ismeretgyarapító ítéletek azok, amelyeknél az alany fogalmának az állítmány fogalmával való összekapcsolásával olyan ismerethez jutunk, amelyet az alany fogalma egymagában nem fejezhet ki. A szintétikus ítéleteknek minden más értelmezését csak szavakkal való játéknak tartjuk. Ismeretgyarapító ítélet pl.: a rózsá piros. Ámde épp ez a problematikus valami. Mert ha megmaradunk azon hagyományos felfogás mellett, hogy minden ítélet az adott alany fogalmához hozzátartozót fejez ki az állítmányban, akkor hogyan beszélhetek szintétikus ítéletekről? Miként mondhatom, hogy a rózsá piros? Hogyan állíthatok az alanyról olyasmit, amit eddig nem tartalmazott? Ilyen értelemben csakugyan Brandenstein professzornak kellene igazat adnunk, amikor azt állítja, hogy csak analitikus ítéletek lehetségesek. Eszerint Kant példája: a test nehéz, — szintén nem szintétikus, hanem analitikus ítélet. Ezt Brandenstein azzal indokolja, hogy a helyesen megfogalmazott ítélet alanyában benne van az állítmány, a test nehézsége, s az ítéleti megismerés csupán kiemeli azt, azaz



kielemez. (U. o. 147. o.). Ez tehát más szóval annyit jelent, ha azon tapasztalati valósághoz, amelyet a test fogalmával fejezek ki, nem tartoznék a nehézség fogalma is, akkor a testről semmiképen sem állíthatnám, hogy nehéz. Mindez igaz. Azonban nem kevésbé az is igaz, hogy amikor azt mondom: ez a rózsza piros, — bármeddig elemzem is a rózsza fogalmát, a piros fogalmát sohasem fogom megtalálni benne, mert egyszerűen nem tartozik hozzá. Nem foglaltatik benne. Ha pedig nem foglaltatik benne, akkor hozzá sem kapcsolhatom, vagyis nem képezheti annak tartalmi jegyét. Ilyenformán azonban ez az ítélet hamis volna. S ennek ellenére mégis igaznak kell tartanunk, mert általa határozottan új és érvényes ismerethez jutunk. Amit megismerünk vele, tapasztalati valóság, mégpedig olyan, amelyet sem a rózsza, sem a piros fogalma egymagában nem fejez ki. Hogyan lehetséges ez? Mi ezen rejtély nyitja? Egyszerűen az, hogy nem helyes az a felfogás, amely szerint minden ítélet az adott alanyhoz hozzátartozót fejez ki az állítmányban. A szintétikus ítélet lényege, mint mondtuk, abban áll, hogy az alany és állítmány fogalmával egy logikai szintézist hajtunk végre abból a célból, hogy egészen új ismerethez jussunk, amely úgy az alany, mint az állítmány fogalmától különbözik. Ilyen ítélet: a test nehéz, vagy: ez a rózsza piros. Hogy a filozófiai gondolkodás ezt eddig nem vette észre, annak az a magyarázata, hogy az ítéletekben használt kategóriák kettős vonatkozását, u. m. az ontologiait és axiológiait nem tisztázta. Ennélfogva azt sem tudhatta meg, hogy az említett ítéletben tulajdonképpen nem a rózsza fogalmáról akarunk valamit állítani, hanem egy értéktapasztalatot óhajtunk kifejezni s úgy az alany, mint az állítmány ennek az új fogalomnak logikai tartozékai. Kant grandiózus felfedezése győzelmi útjában épp azért rekedt meg oly hamar, mert sem ő, sem utódai nem különítették szét a tapasztalatot formáló szellemiség tényértékelő és ténymegállapító párhuzamos tevékenységét. Amikor a königsbergi bölcs a tapasztalat, azaz a megismerés lehetőségét fürkészte, azon meggyőződésre jutott, hogy azt a szellem végfunkciói, vagyis a kategóriák teszik lehetővé. Más szóval: ismereteink azért érvényesek, mert amit megismerünk, nem az öntudattól függetlenül létező valami, hanem elejétől végig a szellem, azaz az öntudat tartalma. A tapasztalat létesítő feltételei, amelyeket eddig abszolút, azaz az Éntől függetlenül létező tényezőknek hitt, tehát szintén nem metafizikai entitások, hanem funkciók, kategóriák.

Ezen klasszikus ismeretelméleti felfedezését azonban igen hamar elhomályosította azon körülmény, hogy a kategóriák Janus-természetét Kant nem ismerte fel. Vagyis



nem vette észre, hogy van ontológiai és axiológiai ismerési mód és hogy mindkettő a maga ismereti tárgyát ugyanazon törzsfogalmakkal kénytelen kifejezni. Ha például azt mondom: Ezen tapasztalati valóság asztal, — ez axiológiai ismeret. Mégpedig azért, mert a tapasztalati valóság lényeges mivoltát akarom vele kifejezni. A lényeg pedig nem egyéb, mint a dolog legértékesebb mozzanata, vagyis „igaz mivolta”. Mivel a jelen esetben a keresett legértékesebb tartalmat, vagyis az intelligenciát a legtökéletesebben az asztal jelentésében vélem megtalálni, a tapasztalati valóság legbecsesebb alkatát tehát ezen fogalommal konkretizálom. Vagy egyszerűsítve a dolgot: A modern értékelmélet abszolút értékesnek csak a szellemet ismeri fel. Ennek egyetlen lehetséges létmódja pedig, hogy a tapasztalatban megvalósul. Tehát amit a dolog lényegének, igaz mivoltának tartok, ezuttal nem a matéria, szín, súly, stb., hanem az asztal fogalmával fejezem ki, mert a tapasztalat ezen logikai konstrukciójában ismerem fel a legmagasabbrendű intelligenciát, vagyis a lényegét, amit eredetileg kerestem. A fenti ítélet tehát értékítélet, mert azon ismeretem, azaz fogalmam, amelyet vele nyertem, axiológiai vonatkozású. Viszont ha az asztalról azt állítom, hogy lapja van, ez már ontológiai ismeret, mivel ezen ítéletemben semmi értékelés nincsen. Csupán az előbb megismert axiológiai jelentésnek egy tartalmi jegyét állapítom meg vele. Ezen ítélettel tehát pusztán ténymegállapításra szorítkozom. Azon kategóriám, amelyből ismeretem táplálkozik, ennél fogva ontológiai vonatkozású.

Ezek előrebocsátása után már most könnyű lesz megérteni, hogyan lehetségesek a szintétikus ítéletek, tehát azt is, miként lehet érvényes ezen ítélet: ez a rózsza piros, — pedig a napnál is világosabb, hogy a piros nem foglaltatik a rózsza fogalmában, következésképpen abban a tapasztalati tartalomban sem, amelyet a rózsza fogalmával kell kifejeznem? Brandenstein ideálrealizmusával szemben azt állítjuk, hogy amennyiben az említett ítélet csakugyan szintétikus, azaz amennyiben az ítélet állítmánya valóban nem foglaltatik az alany fogalmában, ami pedig bizonyos, úgy csak egyetlen egy módon lehet érvényes. Mégpedig akkor, ha ezen ítélettel valójában nem az alanyról állítunk valamit, vagyis ha nem az alany fogalmát bővítjük az állítmány fogalmával, hanem ha az, amit vele kifejezni akarunk, olyan axiológiai mozzanat, amelyet sem a rózsza, sem a piros fogalma külön-külön nem tartalmaz. Már pedig valahányszor ítéleteink segítségével a dolgok lényegét, igaz mivoltát fejezzük ki, mindig az utóbbi eset áll fenn. Ilyen ítélet ez is: ez a rózsza piros. A dolog lényegét, amit vele kifejezni



akarak, nem az ítélet alanya, a rózsza, hanem egy magasabb X jelentés tartalmazza s éppen ennek logikai kifejezéséhez van szükségem a rózsza és a piros fogalmára. Lássuk ennek bizonyítását.

Amikor ugyanis azt mondom: ez a rózsza piros, — hallgatólagosan elismerem, hogy azon tapasztalati valóság lényegét, amelyre ítéletem vonatkozik, a rózsza fogalma fejezi ki. Ha valaki azt állítaná, hogy amit én rózsának tartok, erő, szín, vagy sejtrendszer, feltétlenül tiltakoznám ellene. Vajjon miért? Hiszen ebben a tapasztalatban csakugyan megtalálom az erőt, színt és sejtrendszert is! Ha ennek ellenére mégis tévesnek minősítem azon állítást, hogy a dolog sejtrendszer, stb., akkor ezt a következő alapon teszem. Amikor a dolgot rózsának tiszteltem, ezzel azt akarom hangsúlyozni, hogy a tapasztalati valóság temérdek jelentése közül éppen a rózsát fogadom el legbecsesebb mozzanatának. Mégpedig azért, mert a dolog értékét, értelmi alkatát, az intelligenciát ez a jelentés fejezi ki a legtökéletesebben. Világos tehát, hogy az inkriminált ítélet érvényességét axiológiai alapon vonom kétségbe. Tehát akár azt mondom: a tapasztalati valóság rózsza, akár pedig: a tapasztalati valóság sejtrendszer, — mindkét ítélet axiológiai természetű, mert a dolog lényegét akarom velük kifejezni. A kategória tehát, amelyből az így nyert ismeretem, illetve fogalmam táplálkozik, szintén axiológiai vonatkozású. Amde a dolgok lényegének logikai eszközökkel való meghatározása roppant bonyolult. Sőt a legtöbb esetben lehetetlen. A művész könnyen ki tudja fejezni, de ha ugyanezt értelmi eszközökkel akarom cselekedni, csaknem leküzdhetetlen akadályokba ütközöm. Mivel az érték az intelligencia, ez pedig a tapasztalatban valósul meg, tehát úgy fogok eljárni, hogy azon tapasztalati tartalmat, amelyben az érték megvalósul, logikai alkotóelemeire bontom. Azaz olyanokra, amelyek már ismereteseek, könnyebben áttekinthetők, s akkor ítélet segítségével szintézist hajtok végre velük, vagyis próbálom a logikai síkban utánképezni azt, amit a művész az érzéki síkban cselekszik. Ezen eljárással legalább is durva vonásaiban megalkotom a megtapasztalt értékvalóságnak, a lényegnek logikai képését.

Amikor már most valamely tapasztalati valóságról azt állítom, hogy rózsza, holt bizonyos, hogy igaz mivoltát, azaz lényegét, amelyet benne kerestem, nem fejezem ki tökéletesen. Ennek megállapításához, illetve meghatározásához egyéb fogalmak is szükségesek, különben meghamisítanám a dolog természetét, amelyre fogalmamat vonatkoztatom. A dolog igaz mivoltát tehát Z jelentéssel kellene kifejezni, amely a rózsza fogalma felett áll. Ennek az X-nek fogalmi



leírásához a rózsán kívül a piros fogalmára is van szükségem. A piros az X-hez most már szükségképen hozzátartozik, azaz bennfoglaltatik, mert elengedhetetlen logikai alkatrésze annak az axiológiai fogalomnak, amelyet X jelent.

Állíthatom-e tehát a tapasztalati valóság azon mozzanatáról, amelyre a rózsza fogalma vonatkozik, hogy piros? Magától értetődik, hogy nem. Mégpedig azért nem, mert ezen ítélet arra a praemisszára van építve, hogy az ismeret tárgyát képező tapasztalat lényege az a tartalom, amelyet a rózsza fogalmával fejezünk ki. Már pedig ebben az ismeretben a rózsza axiológiai fogalom. Tehát egy meghatározott értéket értünk alatta, amelynek egészen pontos jelentés felel meg. Ezen mozzanat axiológiai természetének eltorzítása nélkül az őt kifejező fogalomhoz a legkisebb logikai toldalékot sem kapcsolhatom. Ez tehát annyit jelent, ha a dolog lényegét csakugyan a rózsza jelentésében látom, akkor többé nem állíthatom róla, hogy piros, mert ez utóbbi nem tartozik a tapasztalat azon tartalmához, amelyet a rózsza fogalma alatt értek. Ha ennek ellenére mégis ragaszkodom azon megállapításom érvényes mivoltához, hogy a rózsza piros, akkor ez azért van, mert ítéletemmel mást mondok, mint amit vele tulajdonképen kifejezni akarok. Ez azonnal kitűnik. Megismerésem célja, hogy a tapasztalati valóság igaz mivoltát megállapítsam. Ezt ítélet segítségével teszem. Már most a tapasztalati valóságról egyszerűen azt állíthatnám, hogy rózsza. De nem vagyok belenyugodva. Vajjon miért nem? Azért, mert világosan látom és érzem, hogy a dolog lényege, amit keresek és meg is találtam, a rózsza fogalmával nincs kifejezve. Amit meg tapasztaltam, jóval több, mint amit a rózsza jelent. A lényeg, vagyis az értéktartalom logikai kifejezéséhez szükségem van mindazon jegyekre, illetve logikai jelentésekre, amelyeknek logikai szintézisével az intelligenciát legtökéletesebben kifejező axiológiai fogalmat a logikai síkban képezhetem. Ezért van, hogy nem állhatok meg annál a megállapításnál, hogy a megismert tapasztalati valóság rózsza, hanem szükségem van még a piros fogalmára is, hogy a dolog legmagasabbrendű logikai alkatát kifejezhessem. Különben felesleges volna azt mondanom, hogy a rózsza piros, mert ha a dolog lényegét az általam már ismert rózsza fogalma tökéletesen visszatükrözné, akkor nem kellene még azt állítani róla, hogy piros. Hiszen ebben az esetben ez utóbbi jegy már bennfoglaltatnék a rózsában. De mégis hangsúlyozom, hogy a lényeghez a piros is tartozik. Mégpedig abban a meggyőződésben teszem ezt, mert tisztában vagyok vele, hogy a piros nem tartozik ahhoz, amit a rózsza jelent. Épp ezért kell megfelelő



logikai eszközökről gondoskodnom, hogy a dolog szubstanciáját hűen kifejezhessem. Ez az oka, hogy a lényegről azt állítom, hogy piros, mert a rózsza egymagában nem alkalmas annak kifejezéséhez. A mondottakból nyilvánvaló, hogy amikor azt állítom: ez a rózsza piros, — ebben az ítéletben nem az alany fogalmát akartam az állítmány fogalmával kibővíteni, azaz mintegy az alany fogalmába belepréselni, ami amugyis képtelen logikai művelet volna, hanem egészen új ismeretet fejezek ki vele, vagyis olyan tárgyra vonatkoztatom, amely axiológiai tekintetben úgy az alanynál, mint az állítmánynál többet jelent. Csak a logikai kifejezési mód, ahogyan a megismert tárgyat utána akarom képezni, helytelen; az ítélet pongyolán van megfogalmazva. Nem azt kellene mondanom, hogy ez a rózsza piros, hanem amit a dolog lényegének ismerek, a rózsza és a piros szintetikus egysége. Amikor ugyanis az előbbi ítélettel új ismeretet akarok kifejezni, vagyis olyant, amely többet jelent, mint amit a rózsza fogalmán értek, csakis ezt gondolhatom. Csakhogy az ismereti tárgynak előbb említett meghatározása igen bonyolult. Ehelyett egyszerűen azt mondjuk: a rózsza piros. De nem férhet hozzá kétség, hogy amit tulajdonképpen mondani akarunk, azt nem ezen ítélet, hanem az előbbi terminológia fejezi ki.

Azt az ellentmondást, amelyet ezen szintetikus ítélet: ez a rózsza piros, — látszólag tartalmaz, úgy küszöbölhetjük csak ki, ha előbb logikai alkatát korrigáljuk. Ez pedig úgy történik, hogy mindenekelőtt felkutatjuk magát a tárgyat, amelyre vonatkoztatni akarjuk. S mert tudjuk, hogy a dolog, amit ki akarunk fejezni, igenis létezik és hogy annak igaz mivoltát sem az alany, sem az állítmány fogalma nem fejezi ki, tehát meg kell keresnünk a helyes logikai utánképzést, hogy azután az ítélet révén nyert új fogalom egyezze a tárggyal. Amikor azonban ezt tesszük, nem szabad szem előtt tévesztenünk, hogy kategóriáink kettős vonatkozásúak. Épp ezért előbb tisztáznunk kell, hogy az ismeret tárgyat képező élményben érvényesülő kategóriák milyen vonatkozásúak? Ha megállapítjuk róluk, hogy axiológiai természetűek, akkor élményünk kifejezésére megfelelő logikai eszközöket fogunk használni. Vagyis az ismeret tárgyat úgy fogjuk kifejezni, ahogyan az értéket a logikai szabályoknak megfelelően ki szoktuk fejezni. Mindamellet megtarthatjuk az ontológiai ítéletek skémáját is, mert sokkal egyszerűbb. Csakhogy erről nem szabad megfeledkeznünk, amikor ezen ítéletek logikai természetének értelmezéséről van szó. Helyesen fogalmazott ítélet sohasem tartalmaz ellentmondást, ha logikai struktúráját vizsgáljuk. Paradoxonokat csak hibás ítéletek szülnek.



Mint láthatjuk, csakis az ismereteinkben érvényesülő ontológiai és axiológiai szálak megkülönböztetésével lehet megállapítani, hogy ezen ítéletben: az a rózsa piros, — a piros nem a rózsához, hanem egy magasabbrendű axiológiai jelentéshez, X-hez tartozik, amelynek a rózsa fogalma is szerves része. E kettő logikai szintézisével nyerjük meg azon jelentést, amelyet a dolog lényegének, igaz mivoltának ismerünk s amelyet meghatározni akarunk, amikor azt mondjuk: ez a rózsa piros. Ilyen szintézis azonban csak tapasztalás által lehetséges. Ezt kispekulálni igazán nem lehet, mivel éppen axiológiai élményeinkre áll azon igazság, hogy a tapasztalatot az elme nem feltalálja, hanem csak megtapasztalja.

Bebizonyítottuk tehát, hogy Brandensteinnek nincs igaza, amikor azt mondja, hogy csak analitikus ítéletek lehetségesek. Láttuk ugyanis, hogy vannak szintétikus ítéletek is, vagyis olyanok, amelyeknél az állítmány fogalma nem tartalmi jegye az alany fogalmának. Ezek után nem lesz nehéz kimutatni, hogy a szintétikus ítéletek lehetőségét illetőleg nem állja meg helyét Földes Papp Károly felfogása sem. Mint a vitából kitetszik, az ismeretelméleti idealizmus és az ideálrealizmus közti differenciát azzal az érveléssel próbálta kiegyenlíteni, hogy Kant az alany felől, az ismeret szempontjából, Brandenstein pedig a tárgy felől, ismereten kívül nézi ugyanezt a dolgot. (*Athaeneum*, 1940. 2.—3. füzet, 147. o.) Eszerint tehát a szintétikus ítéletek csak a megismerő alany számára ismeretgyarapítók, de a tárgy szempontjából már nem azok, hanem csak analitikusok, mert a továbbiakban még azt mondja, hogy „az alannak általam, mint megismerő által birtokolt fogalmából, ha egyszer nem rendelkezem az állítmány ismeretével, nem is lehet azt kianalizálni, hanem a tapasztalás, a szintézis valaminő formájára van szükség”. A hiba forrását már ismerjük. Ugyanis ő is ragaszkodik azon felfogáshoz, amely azt vallja, hogy minden ítélet az adott alany fogalmához hozzátartozót fejez ki az állítmányban. (U. o.) Ez a nézet tehát arra a be nem vallott logikai előzményre támaszkodik, hogy az ítélet alánya azon tapasztalati valóság lényegét jelenti, amelyre az ítélet vonatkozik. Amikor azt mondom: a test nehéz, — fel van tételezve, hogy annak a dolognak lényege, amelyet ítéletemmel megismerek, test-mivolta. Ha nem ezt tartanám a dolog szubstanciájának, akkor bizonyára nem a testről állítanám, hogy nehéz, hanem azt mondanám pld.: a kalapács nehéz. Ha már most a megismert tapasztalati valóság lényegének a test jelentését fogadom el, akkor ezen fogalmamnak tökéletesen fednie kell azt a tapasztalati tartalmat, amelyet vele kifejezni akarok, különben a dolog vagy többet, vagy keve-



sebbet tartalmazna, mint a kifejezéséhez használt logikai eszköz. Ez pedig képtelenség. Amikor tehát azt mondom: a dolog test, — axiológiai ismerethez jutottam, amelyet a test fogalmával fejezek ki. Ebben az ítéletben a test fogalma axiológiai kategória. A dologról azonban csak akkor állíthatom, hogy test, ha a test fogalmával tökéletesen tisztában vagyok, különben hogyan mondhatnám, hogy pont ezen jelentés fejezi ki a dolog lényegét? Ha pedig a test fogalmát tökéletesen ismerem, akkor nem mondhatom többé, hogy az alanynak általam, mint mgismerő által birtokolt fogalmából az állítmányt nem lehet kielemezni és hogy ezen fogalomnak még oly jegyei is vannak, amelyeket csak akkor ismerhetek meg, ha a tapasztalathoz fordulok. Vajjon mi-féle tapasztalathoz fordulhatnék, amely alkalmas volna arra, hogy segítségével megállapíthassam a test axiológiai fogalmának olyan jegyeit, amelyeket akkor még nem ismerem, amikor a tapasztalati valóságról azt mondtam, hogy test? Ha a test fogalmának értelmével nem volnék tisztában, ha logikai tartalmát nem ismerném, tehát nem állíthatnám a dologról, hogy test, mert ezen fogalmat axiológiai jelzőnek használom. Ha már most a nehézség fogalmát a test fogalmához mégis hozzákapcsoljuk annak ellenére, hogy az előbbi az utóbbi fogalomban semmiképen sem fedezhető fel és ha ezen logikai műveletet még hozzá érvényesnek is tartjuk, akkor már feladtuk azt a feltételt, hogy ezen ítéletben: a test nehéz, — az alany az ismereti tárgy lényegét fejezi ki. A nehézség fogalmát épp azért kapcsoljuk a test fogalmához, mert világosan felismerjük, hogy amit a dolog lényegének tartunk, a test fogalma nem fejezi ki, hanem e célból a nehézség fogalmára is szükségünk van. Csak az ítélet logikai konstrukciója helytelen, mert valójában nem a testről akarunk valamit állítani, amit eddig ne tudtunk volna róla, hanem az alany és állítmány szintézisével egy magasabbrendű axiológiai jelentést akarunk kifejezni, amely ugy az alany, mint az állítmány axiológiai minősége felett áll. A művész, mint említettük, ezen magasabbrendű mozzanatot vésője vagy ecsetje segítségével könnyen ki tudja fejezni. A nyelv, mert az érzéki szemlélet szerepét pótolni nem képes, ennél fogva pusztán fogalmi eszközökkel a dolog lényegének logikai alkatát sem tudja tökéletesen kifejezni. A lényeges mozzanat meghatározásához szükséges ezernyi jelentésárnyalatot nem képes a logikai síkba tökéletesen átvetíteni, hanem csak a legszembeszökőbbeket fedezi fel a tárgyban és ezeket kapcsolja egybe. Ez a művelet természetesen az ismereti tárgy lényegének eltorzítását eredményezi.

A dolgok ilyen megfontolása után tehát nem azonosíthatjuk magunkat F. Papp K. azon nézetével, hogy „az ana-



litikus ítélet mellett van még oly ítélet is, amely szükségképpen előfeltételez valaminő szintézist, jóllehet az efajtájú ítélet is, mint ítélet, analitikus". (U. o.) Mégpedig azért nem, mert, mint kiderült, ezen szintézisre nem azért van szükségünk, hogy az alany fogalmát elemezhessük, hanem azért, hogy általa új ismerethez jussunk, amely az alany fogalmát meghaladja. A vitában pedig éppen ennek a tapasztalati ténynek lehetőségét kellett volna tisztázni.

Kantnak tehát tökéletesen igaza volt, amikor különbséget tett analitikus és szintétikus ítéletek közt. Csak adós maradt annak megmagyarázásával, hogy a szintétikus ítéletekben alany és állítmány miként viszonylanak egymáshoz? Mint ismeretes, Kant a tapasztalat *a priori* tényezőit a szellem strukturájában jelölte meg. Az is igen helyes tette volt, hogy a kategóriákat az ítéletek természetéből próbálta levezetni. Hogy a tapasztalat, illetve a megismerés lehetőségét illetően mégis rést hagyott, annak oka abban keresendő, hogy ő a tapasztalatot, vagy jobban mondva: a tapasztalatot kifejező ismereteket csak az ontológiai tudat tevékenysége szempontjából vizsgálta, holott az ismerésnél sokkal fontosabb szerepet játszik az értékelő tudat. Mivel pedig mindkét tudat ugyanazon kategóriákkal operál, ennél fogva az ontológiai és axiológiai ismeretek közti határvonal elmosódott. Ez a hiba a forrása mindazon paradoxonoknak, amelyek Kant ismeretelméleti koncepciójában kétségtelenül meghuzódnak. Míg ezeket ki nem küszöböljük, lehetetlen a szintétikus ítéletek lehetőségét kielégítően megmagyarázni, mivel állandóan paradox tételek állanak egymással szemben. Az egyik meggondolás szerint ugyanis el kell ismerünk, hogy vannak szintétikus ítéletek, vagyis olyanok, amelyekben több foglaltatik, amit az alany fogalma tartalmaz. Ezt nem lehet elbeszélni, mert a nyers tény tesz róla bizonyosságot. A másik megfontolás szerint viszont mégis kételkednünk kell oly ítéletek objektivitásában, amelyekben a hagyományos feltevés szerint az állítmány az alany fogalmát olyan új jeggyel pótolja meg, amely eredetileg az alanyban nem fordult elő. Ezen logikai bonyodalom megoldásának kulcsa, mint kifejtettük, nem kereshető másban, mint hogy az ismereteinkben érvényesülő ontológiai és axiológiai szálakat egymástól élesen elkülönítjük.

Ezen elv alkalmazásával azonban nemcsak a szintétikus ítéletek értelmezéséhez nyílt meg az út, hanem a tapasztalat tárgyasságának igazolásához is új szempontot nyertünk. Ismereteink objektivitását illetően a vitában két felfogás áll egymással szemben. Az egyik *Bencsik Béláé*. Szerinte „az emberi megismerés mintájára általánosított elméleteken belül nem oldható meg a megismerés objektív vagy relatív



voltának kérdése, sem az ismeret érvényének kérdései, sem a megismerés határának kérdései, mert mindezen kérdések megoldása az emberi megismerés törvényein, illetőleg részleges általánosításán tullévó... törvényszerűségek ismeretét tételezi fel". (U. o.)

A másik felfogás ezzel szemben közvetíteni akar a szigorú kriticismus és a realizmus között. *Földes Papp K.* ezt a következőképen fogalmazza meg: „A megismerés tárgya kettőt jelent: a megismerés anyagát (immanens tárgyat), mit a képzzettel ragadunk meg és a megismerés mértékét (transzcendens tárgyat), mit az ítélettel posztulálunk. Az ítélet ugyanis mindig a megismerés tárgyának a tudattól függetlenül való fennállását jelenti, azaz transzcendenciát. E transzcendens mozzanat természetesen nem ismerhető meg, ezért mindig csak követelmény, posztulátum marad minden ítélet mélyén, de mégis szükségkép hozzátartozik minden ítélethez, s abban a hallgatólagos meggyőződésben jut kifejezésre minden ítélettel kapcsolatban, hogy megismerésünk, illetve ítéletünk igaz, azaz a megismerés tárgya nem a tudat önkényes alkotása; hogy van önálló, tudatunktól független léte is és épp ezáltal válhatott a vonatkozó képzet ismertté. A megismerés tárgya eszerint nem az immanens valóság, mert ez esetben semmi különbség ma nem volna ismeretképzet és illuzióképzet között, minthogy mindkettő egyaránt az én képzetem, az én tudattartalmam...” (U. o.)

Ez utóbbi felfogást *Rickert* vallotta először, az ő álláspontját tolmácsolja. Amit *Rickert* akar, semmi más, mint tűznek és víznek összeházasítása. Ilyesmi azonban még sohasem sikerült, tehát még *Rickert*nek sem! Hogy megismerhetünk-e bármit is, ami az emberi megismerés határán túl van, azt *Kant* már végérvényesen eldöntötte. Eszerint az ismeretelméletben semmiféle transzcendenciának helye nincs és nem is lehet. Mégpedig azért nem, mert a megismerés funkciói a kategóriák, ezekkel pedig csak ismereti tárgyat lehet megismerni. Azonfelül semmi értelmük nincsen, tehát érvényes ismeretet sem szerezhetünk velük. Ha tehát a dolog így áll, értelmünk pedig a tapasztalat tárgyasságának igazolása céljából ennek ellenére mégis mindenáron transzcendenciát követel, úgy ennek a furcsa jelenségnek magyarázatát csak akkor találhatjuk meg, ha végre megkeressük az okot, amely az értelmet ilyen különös viselkedésre kényszeríti. Ennek leleplezésével meglegjük majd nyitját a „*Ding an sich*“ illogikus gondolatának is, amely a kriticismusban idegen testként bennmaradt. Valóban igaz ugyanis, hogy a tapasztalat tárgyasságának kérdése *Kant* elméjét is gyötörte, hiába bizonyította be szépen, hogy minden ismeret érvényességének egyedüli garanciája az Én,



vagy ahogyan ő mondja: az appercepció szintetikus egysége. Lángelméjét valami titokzatos erő ennek ellenére mégis arra kényszerítette, hogy a tapasztalat objektivitását még az ismeretvilágon túl tételezett sejtelmes léttel is támassza alá. Erről tesz bizonyosságot a *Ding an sich* fogalma, amelyet a T. É. K.-ban minduntalan különböző értelemben szeret használni. Mindez világosan bizonyítja, hogy a megismerés súlyos problémája minden vonatkozásában még nem volt nála kellőképpen elmélyítve. De nem is lehetett. Amit ő tett, épp elég volt ahhoz, hogy egy génuszt teljes egészében lekössön.

Ezek után feleljünk meg a kérdésre: vajjon mi kényszeríti az értelmet, hogy az ismeretvilágon kívül még egy transzcendens világot is követeljen, jóllehet a legsúlyosabb érvek szólnak amellett, hogy a transzcendencia értelmetlen gondolat? A paradoxon nyitját megint az ismereteinkben érvényesülő kategóriák logikai vonatkozásának tisztázásában kell keresnünk. Ez pedig csak úgy lehetséges, ha felkutatjuk magát az utolsó idegszálat, amelyből az ismeretek magját képező logikai funkciók táplálkoznak. Ekkor tudjuk meg, hogy ontológiai vagy axiológiai ismerettel van-e dolgunk? Csak ha ezt felderítettük, állapíthatjuk meg, hogy az ontológiai, illetve axiológiai tudat funkcionálása zavar-talan volt-e és nem csúszott-e tevékenységükbe olyan hiba, amely a logikai munka eltorzítását vonta maga után? Ha a tapasztalat tárgyasságának igazolásánál ezen szempontot figyelembe fogjuk venni, semmi szükségünk nem lesz, hogy az ismeretvilág korlátait áttörjük és olyan képzetek után fussunk, amelyek nem a valóság talajából, hanem a fantáziából táplálkoznak.

Hogy tézisünket igazolhassuk, abból a közismert tényből kell kiindulnunk, hogy az érzékiségünkben megjelenő dolgokat *tárgyaknak* ismerjük. Vagyis azt mondjuk, hogy amit megismerünk rózsza, kő, csillag, stb. Amikor elménk a tapasztalat megismerésénél így jár el, ezzel azt akarja mondani, hogy az említett tapasztalatok lényege nem ilyen mo-zzanatok, mint pl. az erő, a szín, az íz, stb. hanem az, amelyet a rózsza, a kő, a csillag fogalmával fejezünk ki. Tudjuk azonban, hogy a dolgok lényegét megállapítani annyit tesz, mint értéküket megállapítani. Ha már most azt mondom, a rózsza nem lehetne igazán rózsza, ha nem felelne meg neki valami titkos metafizikai háttér, ezzel azt fejezem ki, hogy a tapasztalat azon jellegzetes tulajdonságát, amelyet éppen a rózsza fogalmával jelölök meg, csak abban az esetben fogadhatom el lényegének, tehát legértékesebb részének, ha metafizikumot, azaz transzcendenciát jelent. Azonban csak a funkcionálásában megbotlott értékelő tudat képes arra, hogy



a dolgokat minőségük, vagyis eszes mivoltuk helyett transzcendenciájuk alapján tartsa értékeseknek. A helyes értékelés ezzel szemben a minőség, a jelentésben megvalósult szellemi természet tisztaságának mértéke szerint becsüli a tapasztalati valóságokban megkülönböztethető különböző logikai tartalmak közül az egyiket jobban, mint a másikat. A *tárgyasság* fogalmával tehát, mint meggyőződhattünk, mindig egy jelentés értékes mivoltát akarjuk biztosítani, azaz mindig egy logikai tartalom értékes mivoltát értjük alatta. Egy logikai kategóriát akarunk vele a lényeg rangjára emelni. Ezt azonban semmiképpen sem transzcendenciája, hanem minősége alapján tehetjük csupán. Már most miért ne lehetne valamely tapasztalati tartalom értékes csak azért, mert nem metafizikai entitás? Miért ne lehetne a tapasztalati valóság azon tartalma, amelyet a rózsa fogalma alatt értünk, magasabbrendű, mint az, amit a matéria fogalma jelent? Vagy talán nem teszünk különbséget a gondolati tartalmak között is, jóllehet minden mozzanatukban szubjektív valóságok? És végül, hogyan lehetne az értékeség kritériuma a transzcendens létmód?

Az értelem tehát miért nincs beletörődve abba a gondolatba, hogy a tárgyban semmi egyebet ne keressen, mint amit a szellem belevetített? Miért töpreng, amikor pedig már tudja, hogy ismeretei azért érvényesek, mert a tapasztalat legvégső logikai tényezői nem dolgok, hanem funkciók és mert a szemléletben adva van számunkra az érzéki alap? Miért nem tarthatom a dolgokat igazán fának, virágnak, stb., amikor ezen fogalmaimat nem költöttem, hanem amire vonatkoznak, szemléletemben csakugyan adva van? Elménk eme különös magatartásának oka immár kézenfekvő. Mindig szem előtt kell tartanunk, hogy amikor a dolgot *tárgynak* (pl. rózsának) mondjuk, ekkor a tapasztalati valóság értékét akarjuk megállapítani. Értékelő tudatunk azonban azon mozzanatot, amelyet a jelenség legértékesebb részének, azaz lényegének fogad el, az érték iránti hódolata jeléül hiposztazálja. Ugyanis azt hiszi, hogy amit értékesnek tart, nem lehetne igazán az, ha neki is csak olyan közönséges létmód felene meg, mint ahogyan a tapasztalat többi mozzanata létezik. Vagyis az érzéki létmódot az érték számára lealázőnak gondolja. Tehát az értékelő tudat tulbulzósága osztja a paradoxonok kettősségébe az embert és világát. Amit egyszer becslésével kitüntet, nem hagyhatja a megszokott közönséges ismereti világ keretein belül, mert ilyen közönséges létmód méltatlan volna ahhoz, amit tiszteletének glóriájával bevon.

Az ismereteinkben egybefonódó ontológiai és axiológiai szálak gondos szétválasztása már most nemcsak a szintetikus



ítéletek és a tapasztalat tárgyassága problémájának tisztázását teszi lehetővé, hanem az ismeretelmélet harmadik nagy kérdésének: az Én-Nemén viszonyának problémáját is új megvilágításba helyezi. Mert bizony nem a legkönnyebb feladat, megfelelni arra a kérdésre, miként szembesíthet magával az Én egy Nemént oly módon, hogy ez utóbbi reá nézve igazi tárgy legyen, vagyis, hogy ez a Nemén objektíve is ellentettje legyen az Éennek? Ez azért nehéz kérdés, mert az ismeretelméleti idealizmus alaptézise az a tanítás, hogy az Én semmi egyebet nem ismerhet meg, mint ami ő maga. Mint ismeretes, ezen problémával sem Fichte, sem Böhm nem tudott megbirkózni és ma sem boldogul vele a filozófia. De ez nem azért van, mintha a transzcendentális tárgyszemlélet elvileg hibás volna, hanem azért, mert a filozófiai gondolkodás eddig nem igen eszmélt az ismereteinket alkotó kategóriák kettős természetére. Ennek következménye volt azután, hogy az ontológiai szempont az axiológiával állandóan egybeolvadt. Így nem lehet csodálni, ha különböző logikai jelentések konfúziójából paradoxonok születtek. Az Én-Nemén problémájával ezuttal részletesen nem foglalkozhatunk, mert kitűzött feladatunkat messze meghaladná. Reméljük azonban, hogy az említett új szempont figyelembe vételével rövidesen alkalmunk lesz ezzel a kérdéssel is behatóbban foglalkozni.

Végül nem hagyhatjuk szó nélkül F. Papp K.-nak azon állítását sem, amely szerint transzcendenciára azért van szükség, mert nem lehetne különbséget tenni ismeretképzet és illuzióképzet között, ha a tárgy csupán immanens valóság volna, mivelhogy mindkettő az én tudattartalmam. Ezen nézet alaptalan voltát már kimutattuk. Világosan láttuk, hogy ha a tárgy szubjektív valóság is, ennek ellenére mégis a tárgyasság fogalmának minden kritériumát tartalmazza. A tapasztalati világunk tárgyasságát immanens mivolta miatt tehát kétségbe vonni nem lehet. Feltéve azonban, de nem megengedve, hogy a dolgok tárgyasságát immanens alapon csakugyan nem lehetne igazolni F. Papp K. érvelésének akkor sem lehetne semmi gyakorlati jelentősége. Mégpedig azért nem, mert ő maga is bevallja, hogy a képzeink mögött képzelt transzcendens hátteret emberi elme nem képes megismerni. Ebből pedig következik, hogy ilyen transzcendens háttér jelenlétére csak az immanens tartalomból lehetne következtetni. Ha azonban a dolog így áll, honnan tudhatom meg, hogy melyik az ismeret- és melyik az illuzióképzet? Hiába látok ekkor egy ibolyát, mégsem tudom megmondani, hogy tárggyal avagy illuzióval van-e dolgom? Hogy ezt megállapíthassam, a feltétel szerint előbb tudnom kellene, hogy ezen képzetem mögött van-e transzcendencia



vagy se? S épp ez az, amit F. Papp K. maga is lehetetlennek tart. Mit ér tehát, ha tudom ugyan, hogy vannak tárgyak, éppen csak azt nem tudom megmondani, hogy amit én világnak hiszek, csakugyan világ-e, avagy csak káprázat?

A végső tanulságot tehát abban foglalhatjuk össze, hogy a kanti kriticismust csak úgy lehet tovább fejleszteni, ha a kutatás fonalát ott vesszük fel, ahol a Königsbergi bölcselejtette. Kant a megismerés lehetőségét nem a dolgoknak tőlünk független létmódjában, hanem a szellem struktúrájában találta meg. Ezen felismerése teljesen helyesnek bizonyult. Csakhogy Kant nem pillantotta meg még az összes *a priori* tényezőket, amelyekkel az elme a dolgok megismerésénél operál. Amikor a tapasztalatot analizálta, a benne talált kategóriákat nem kutatta származásuk forrásáig. Így történt azután, hogy az ontológiai és axiológiai vonatkozásokat összezavarta. Ez a hiba azután a transzcendentális filozófia fényes igazságait újból elhomályosította. Kant teóriájának korrekcióját tehát nem úgy kell elvégeznünk, hogy dogmatizmus és idealizmus között kompromisszumot létesítsünk, hanem oly módon, hogy az ismeretelmélet összes problémáit a ténymegállapító és tényértékelő tudat jogainak teljes tiszteletbentartása mellett gondoljuk végig. A kopernikusi gondolatot ezzel újból elindíthatjuk győzelmi útjára. Szellemes ötletekkel azonban a filozófiai gondolkodás válságát, amelyet évezredek át e két szempont egybevetése idézett elő, megszüntetni nem lehet.

**Dr. Murányi József.**



## Döbrentei Gábor és gr. Széchenyi István

Döbrentei Gábor baráti körének Kazinczy Ferenc, Bölöni Farkas Sándor, Berzsenyi Dániel és gr. Széchenyi István voltak legkiemelkedőbb tagjai. Széchenyihez való kapcsolatát világítják meg a Gr. Kuun Géza hagyatékában talált levélmásolatok és Döbrentei napi feljegyzései\*

Döbrentei Széchenyivel az Akadémia-alapítás nagy lángolásának idején ismerkedett meg, de együtt dolgozik vele a Lóverseny Egyletben és a Nemzeti Kaszinóban is. Döbrentei naplójából figyelemmel kísérhetjük e barátság fontosabb állomásait. „A legnagyobb magyar“ rokonszenve kárpótolja Kazinczy elvesztett kegyét, de a sors különös végzése, hogy ennek a barátságnak is hasonló vége lett. Érdekesebben írja le Döbrentei 1829 jun. 25-iki vacsoráját Széchenyivel. A kaszinó ebédlőjében a gubernátor, gr. Széchenyi és ő ebédelték együtt. Utána az Akadémiáról és a megvalósítandó nagy nemzeti tervekről beszélve annyira fellelkesedtek, hogy mindhárman egymásnak kezet adva megfogadták, hogy közös erővel fognak a lelküket betöltő nagy eszmékért dolgozni. Megfogadták, hogy arra fognak majd törekedni, hogy az Akadémián kívül a Dunán kőhid álljon és Pesten magyar színház és országház épüljön. Széchenyi ezután állandóan értesíti Döbrenteit terveiről, legbizalmasabb elgondolásaiba is beavatja. Széchenyit erdélyi barátaival — elsősorban Farkas Sándorral és gr. Gyulaival megismerteti, műveit általuk terjeszti. Akadémia, Lóverseny, Kaszinó, mind erős összekötő kapcsok voltak közöttük, de Döbrentei mégsem tudta nagy barátja gazdag képzeletét, lázas útkeresését teljesen magáévá tenni. Első ellentétük a Hitel körüli harcokban nyilvánult meg. Gr. Desewffy, Döbrentei barátja erősen megbírált a legnagyobb magyar művét és úgy látszik, ez hathatott rá is. Döbrentei a Hitelben és általában Széchenyi egész működésében nem helyezte a túlzott külföldi hatást és elsősorban az angol imádatot. A régi magyar szokásokat féltette és a túlzás veszélyeire gondolt, de egyelőre nem foglalt állást Széchenyi ellen. Barátságuk alapja a magyar

\* Mindkét kézirat az Erdélyi Múzeum-Egyesület kézirtattárában van. Széchenyi Döbrenteihez írt levelei csak töredékes másolatokban maradtak ránk gr. Kuun Géza kéziratos műveiben: „Döbrentei Gábor életrajzában.“



nyelv és a magyar intézmények szeretete volt. De áldozatkészségéért is szerette Döbrentei Széchenyit. Széchenyi viszont Döbrenteiben „az egyesületi szellemtől áthatott, az ügyek vezetésére kiválóan alkalmas buzgó munkatársat becsülte, aki megbízatásaiban híven és gyakran eljár.” Baráti kapcsolatuk 1827 és 1831 között a legmélyebb. Széchenyi az Akadémia, Kaszinó és Lóverseny Egylet munkáiban mindig Döbrentei kitartó és lelkiismeretes ügybuzgalmára támaszkodhatott, elgondolásait a hű barát pontosan hajtotta végre, látszólag nem mondott ellen Széchenyi sokszor erőszakos terveinek. A gyakori kapcsolat és az a bizalmas közelség, amibe a legnagyobb magyarhoz jutott, újból saját egyéniségét ébreszti fel s miként Kazinczyval, úgy most Széchenyivel szemben lelke mélyén tiltakozni kezd a „szellemi gyámkodás” ellen. 1829 nov. 30-án Döbrenteihez írt levelében Széchenyi a készülő „Hitel” utolsó részének átvizsgálását kéri barátjától. Döbrenteit most ugyanaz a megtiszteltetés éri, mint ami Kazinczy részéről érte az „Erdélyi Levelek” átnézésének felkérésekor. Kezdi érezni jelentőségét s talán a hiúság, vagy a rosszul felfogott tárgyilagosság miatt ezuttal sem tud megmaradni a helyes középúton. Széchenyi kitűnő emberismerete észreveszi barátja hibáit és különösen hiúságát kifogásolja közös barátaik előtt, de érdemei miatt egyelőre szemet huny hibái felett.

Széchenyi 1831 augusztus 28-án Döbrenteihez írt levelében megdicséri barátját. „Igen szeretem, s becsülöm önben, hogy szaggató halál közt egy cseppet sem hült el vérének melege — írja Széchenyi — mert leveléből nemcsak jókedvet, hanem olyan férfiúi teremtvő vágyat is veszek észre, mely a világon mindenben győzni szokott és mely ha úgy szabad mondani „szesz” és lehető legnagyobb siker okozó, és minden emberben tán a legméltóbb tulajdon, egy kezdődő Tudós Társaságnak pedig Titoknokjában oly valami, mely a Társaságnak egy deli szép lételt, a titoknoknak pedig bizonyos halhatatlanságot ígér.” 1832 december 6-án írt levelében hasonló módon nyilatkozik barátjáról. Az elhidegülés 1832—34 között következett be. A fent említett okokon kívül Széchenyire bizonyosan hatottak a Döbrentei-ellenes írók támadásai is. Bizonyára úgy látta, hogy az Akadémia munkájának eredményes voltát nagy mértékben hátráltatja a Döbrentei-ellenes hangulat és a körülötte és részben általa elindított intrikák. A lelkében bekövetkezett változást nagszerűen mutatja az 1834 aug. 29-én gr. Teleki Józsefhez írt levele, melyben a titkár-válsággal kapcsolatban fejti ki álláspontját. „A most tartandó pesti nagy gyűlésnek — írja Széchenyi — főbb tárgyai, azt hiszem, a titkár s némi más tagok vlasztása legyen. Ami az elsőt illeti, mindent fontolóra vevén, akár Kölcsey, akár Schedel lesz, ítéletem szerint



mindegy, csak más ne legyen, vagy Döbrentei ne maradjon, ki mint hallom, ez iránt lépéseket tesz és két tisztségét egyeztetni törekszik. Ugy van-e vagy sem, nem tudom, de mondják, és ő, noha sok tekintetnél fogva becsülöm és szeretem, e helyre valóban már nem való.“ Széchenyi és Döbrentei barátsága tehát e két év alatt, 1832—1834 között ment át e végzetes változáson. Széchenyi 1832-es és 1834-es véleménye barátja szerepéről jól mutatja a legnagyobb magyar csalódását. De e nyilatkozaton kívül elhidegülését mutatja az a tény is, hogy 1833 május 20-tól 1835 június 3-ig Széchenyi nem írt egyetlen levelet sem Döbrenteihez. Ez utóbbi is csupán pár soros levél, melyben Széchenyi hivatalosan felszólítja Döbrenteit, hogy a „Régi magyar nyelvemlékek“ nyomtatását „függeszse fel“.\* Széchenyi elhidegülése azonban elsősorban a „tikárnak“ és az írónak szólt, az ember iránt mindvégig megőrzött bizonyos tiszteletet. Széchenyi még barátságuk legőszeitől korszakában sem méltányolta eléggé barátja irodalmi munkásságát és ez természetesen Döbrenteinak rosszul esett. Több levelében Döbrentei valóssággal kikényszeríti Széchenyi véleményét, de ő pár udvarias és semmitmondó dicsérettel tér ki az őszinte bírálatadás elől. Nem szerette Széchenyi Döbrentei büszkeségét sem és önálló, egyéni véleménynyilvánításaiban saját gögőssége megsértését érezte. Barátjaik előtt egymást gyakran bírálták és ez természetesen mindig visszajutott a megbírált füléhez. Így egy alkalommal Döbrentei úgy nyilatkozott, hogy Széchenyi túlságosan büszke a „kisnemességgel szemben“, „pedig Metternich is nagyobb arisztokrata“ nála.\*\* Azonban Széchenyi nagy értékeit tisztelve, egyelőre ő is sértett hiúságát háttérbe szorította. Naplójában, 1830 június 6-án így ír Széchenyiről. „Gr. Széchenyi! Hadd engedjék meg neki gorombaságait, ő heves, beteg, nagyobb tekintetbe kell nézni dolgainkat. Én őt rég abba hagytam volna kevély sértéseiért, ha azt nem nézném, hogy ki ő.“ Ez évben még Széchenyinek ajánlja akkor megjelent Macbeth fordítását. Irodalmi munkásságának ez egyik legjelentősebb állomása. Értékes bevezetőjében 21 oldalon át foglalkozik Shakespeare-rel, a darab hátterével és a középkori misztikával. Fordítását, melyre nagyon büszke volt, rögtön elküldte Széchenyinek, aki 1830 július 2-án válaszolt levelére. „Macbethet olvastam — írja Széchenyi — kevés megjegyzéseim vannak, de azok se fontosak. Az eredeti kezemnél nem lévén, nem ítélnék, mennyire hív a fordítás, de hogy az egész rám szintoly benyomást tett, mint mikor Schlegelét, s később amit az angol írótól olvastam, azt bátran állithatom.“

\* Lásd Kuun kéziratát.

\*\* Lásd Kuun kéziratát.



Döbrentei nem ezt a választ várta Széchenyitől. A lelkes dicséret helyett jövő hideg szavak csak fokozták a törést, amely évek során át a teljes elhidegülésre vezetett. Másfél évtized múlva is, 1844-ben megjelent pedagógiai könyvében a Lánchíddal kapcsolatban már meg sem említi „Széchenyi“ nevét. Késői és kicsinyes bosszú ez a megsértett hiúságért.

A titkárságtól való megválása ellenségei ellene intézett évtizedes intrikáinak eredménye. Amilyen lelkesedéssel vállalta Döbrentei ezt a kitüntető hivatalt kezdetben, gr. Széchenyi vezetése mellett, éppolyan örömmel válik meg tőle, hogy visszaszerezze végre lelkingugalmát. Döbrenteit nem az elvi harcok riasztották vissza, hiszen a küzdelmet sokszor még a legnagyobbakkal szemben is vállalta, nem egyszer egyéni érdekei ellenére. A kicsinyes szempontoktól vezetett és tisztán egyéni célokat szolgáló meddő klikk-harctól, az adott esetben a rágalmazás fegyverével élő írók és tudósoktól irtózott meg és adta fel eddigi harcos magatartását. Az intrikák lassanként bizalmatlanná tették az emberekkel szemben olyannyira, hogy már 1830-ban az őt meglátogató Ujfalvy Sándor a „hipochondria nyomait“ véli rajta felfedezni. Barátaihoz írt levelei teli vannak burkolt vagy nyílt célzásokkal a körülötte folyó intrikákat illetőleg. 1831 május 12-én írja Horváth Endrének, hogy „Haszontalan veszeke-dések folynak még mind s a kölcsönös védelemre szükség van“. „É hazában semmi se lesz, egyenetlenkedő, irigy, pulya firkálóji miatt.“

A sok ellenség között kevés őszinte barát marad. Leginkább Bölöni Farkas Sándorhoz vonzódik, akinek mellőzésében, lelkitusáiban saját sorsát látja. Leveleikben őszintén feltárják egymás előtt legrejtettebb gondolataikat, vigasztalják és bátorítják egymást. Szerelmükről, érzelmi életük titkos megnyilvánulásairól is beszámolnak egymásnak. Így Farkas Sándor elmeséli Döbrenteinek azokat a felejthetetlen napokat, amiket Bonchidán szerelmével a „Havasok Violájával“ töltött. 1834-ben január 30-án pedig Farkas egykori eszményének halálakor vigasztalja őt és igéri, hogy együtt elmennek a Székelyföldre gyógyulását keresni a „lélek fájdalmára“. Döbrentei magános, agglegényéletében sokszor gondol ifjúkora eszményi szerelmére. 1833 július 13-án azt írja Farkasnak, hogy „Gr. Wass Tamásnért szívennek mélyével tisztetem, Szeretnék vele levelezésben lenni. Már most semmi nem tartóztatna. Nekem lelke, szíve volna balzsam, ha irogatna. Az az egyetlen asszony, kinek emlékezte előttem holtomig kedves marad. A többinél vagy mosolygok, vagy hideg lettem irántok mint gaz nép iránt, s azt mondom, frater Gabriel, hogy lehattél oly vaksi, oly bolond“.



A titkári állása elleni ádáz hajsza kuliszatitkait is leg-  
őszintébben Farkassal közli. Már 1833 nov. 25-én azt írja  
barátainak, hogy a „titoknokságot leteszem mihelyt a Co-  
missariatásban elébb megyek.“ 1834 április 27-én hírül adja  
Farkasnak, hogy ki fogják nevezni „Németh Péter helyébe“  
és akkor azonnal lemond állásáról, hogy „könnyebben“ dol-  
gozhassék. 1834 július 1-én az erdélyi viszonyok miatt elke-  
seredett barátját kiábrándult lélekkel vigasztalja. „Te ije-  
dezel a sok politikai nézetek factiojitól, én politicait, lite-  
ráriait látván, köztük forogni rég megszoktam, s elvesztém  
miattuk, általuk szebb világot lelkemnek az emberek felől.  
Egymást rágó önhasznu teremtetések és felette gyakran gaz-  
állatok.“ 1834 őszén Farkas nemes gesztusát, mellyel az Aka-  
démia nagy díját visszaadta, Döbrentei megköszöni és kéri,  
hogy Bajzának is írjon levelet. „Szeresd barátom az ellensé-  
geimben is a jót mint én — írja nemeslelkűen az őt támadó  
Bajzára célozva Farkasnak — De azért midőn collisio volna,  
tudom én azt már, hogy reád, mint kösziklára építhetek.“

1835-ben Döbrentei Gábor megvált titkári állásától és  
ekkor teljesen megszakad a Széchenyivel való kapcsolata is.  
Néhány év múlva, 1838-ban összevész utolsó nagy író-barát-  
jával, Bölöni Farkas Sándorral is. Élete utolsó másfél év-  
tizédeben tudósoktól és íróktól elhagyva, elfelejtve él és  
dolgozik, de irodalom és műveltségsszervező tevékenysége  
véget ért. Az új nemzedék: Petőfi, Arany, Tompa, Jókai  
már nevét is alig ismerik, munkásságát pedig Kazinczy és  
a tőle elhidegült írók megvető, gyűlölködő és kicsinyes szem-  
pontjain át értékelik, hibáit eltúlozzák, érdemeiről megfeled-  
keznek. Döbrentei nagy író-ellenségei még a ma irodalom-  
történetírását is egyoldaluan befolyásolják megítélésében,  
de a tárgyilagos kutatás lassanként kezdi tisztázni a sze-  
mélyét és jellemét ért vádakát és érdemeit kihangsúlyozva  
megadja a munkásságát méltán megérdemlő elismerést.

**Jancsó Elemér.**



## A jogtudomány helye az emberi gondolkodásban.

A) *A jog gondolati egysége*: I. A tudományok hivatása. II. Filozófia és szaktudományok. III. A szellem szerepe. IV. Új út: az ember. V. Gondolatszegénység vagy gondolat-szabadság? VI. Üres álmodozás-e a pszichologizmus? VII. Egyoldalú-e a pszichologizmus? VIII. Önkényes-e a szubjektívizmus? IX. A jog lélektani egysége. X. A logikai jogszemlélet alkonya. B) *Az egység akadályai*: I. Alaki és anyagi igazság. II. A jogász formalizmusa. III. Egyéni és szociális igazság. IV. A jogász és az eljárás egysége. C) *Összefoglalás*.

### A) A jog gondolati egysége.

#### I.

A jogtudománynak csupán *tárgya* a jog; a *lényege* azonban az, hogy tudomány. Mint tudomány, ismeretekkel foglalkozik. S mivel a megismerés lényege az, hogy az ismeretlent ismereteink rendszerébe illesztjük be: a jogtudomány jelentősége is abban áll, hogy ismeretrendszerünk kiépítésében résztvesz.

Az ismeret lényegéből, vagyis abból, hogy minden megismerés ismeretrendszerünk *egységébe* beillesztést jelent, következik, hogy a szaktudományok sorsa nem független egymástól. A világról számtalan képzetet alkothatunk, amelyek más-más oldalról világítják meg a problémákat, de nem állhatnak egymással ellentétben, nem zárhatják ki egymást. Különböztetve egyáltalán nem beszélhetnénk ismeretrendszerről, s következőképpen ismeretekről sem.

Ezt az alapvető igazságot kell hangsúlyoznunk, hogy megérthessük annak a hullámvásznak a természetét, amely a jog tudományán időnkint átlüktet; öröknek látszó problémákat levesz a napirendről, s új, váratlan kérdéseket vet



fel a helyükbe. S ebben áll épen a tudomány haladása, amiről helyesen jegyzi meg Eddington, hogy nem annyira az eldöntött, mint inkább a felvetett kérdések jellemzik.

## II.

Ahogy a tenger háborgását nem magából a tengerből, hanem a világegyetem más erőiből eredő okokkal magyarázzuk, úgy ahhoz, hogy a jogtudomány problémáinak örök áramlását megérthessük, túl kell látnunk a jogtudományon.

Ekkép világossá válik előttünk, hogy a szaktudományok nem élhetnek egymástól független életet. Egyetlen fának: a megismerés fájának ágai; gyökereik összefutnak; sorsuk, fejlődésük, életük közös.

Ez a magyarázata annak, hogy a jogtudomány fejlődése a legszorosabb kapcsolatban áll a többi tudományok, s különösen a filozófia fejlődésével. Sőt a rajtuk végighúzó egységes szempontok azt a gyanút keltik bennünk, hogy az igazi fejlődés nem is a tudományok részleteiben, hanem az emberi szellem egységében, nem a tudat felszínén, hanem a tudatalatti mélyében van, s a tudományok mindenkori eredményei csak tudatosítják ezt. A rajnalányok éneke jut eszünkbe a niebelung-tragédia előestélyéből: „Traulich und treu ist's nur in der Tiefe: falsch und feig ist, was dort oben sich freut!“ (Wagner).

## III.

Ha így fogjuk meg a kérdést, akkor az a probléma, hogy a természettudományok fejlődése hat-e inkább irányítólag a szellemtudományokéra, vagy fordítva; a szaktudományoké a filozófiáéra vagy az utóbbié minden más tudományra; vagy pedig egyszerűen csak kölcsönhatásról van szó: látszatproblémának bizonyul. A tudományok változása mögött nem más tudományt, hanem az emberi szellem belső fejlődését kell keresnünk.

Például a természettudományok naív realizmusának korában a filozófiát az egymásra visszavezethetetlen abszolút és örök értékek, a jogtudományt az abszolúte helyes és örök természetjog problémája foglalkoztatta legjobban. Csakhamar kiderült azonban, hogy ez zsákutca az emberi szellem számára. A természettudós figyelme a világ teremtéséről a lehulló alma, az anyag eredetéről annak mérhető szerkezete felé, a filozófusé a magábanvaló dologról a tiszta ész képzelei felé, a jogászé a természetjogtól a pozitív jog felé for-



dult. Ezen az úton azután az emberi szellem a másik végletig jutott el. A természettudomány sívár materializmusa a társadalomtudományban mint történelmi materializmus jelent meg, s a jogpozitivizmus üres formáit a hatalom még üresebb tartalmával akarta kitölteni. A filozófia pedig vagy sekélyes materializmusba torkollt, vagy nagy nevek tekintélyének álarca alatt a megismerhetetlen álismeretévé, misztikus metafizikává vagy egyetlen körben keringő formális logizmussá alakult át.

Az emberi szellemnek ebben a poshadtt levegőjében azonban a századforduló óta friss szellők kezdenek fujdogálni. Eleinte alig lehetett észrevenni; hatásuk azonban egyre érezhetőbb, s hihető, hogy ha majd a fegyverek csörgése nem harsogja túl a szellem szavát: az emberi gondolkodás új útjának ígéretét jelentik számunkra.

#### IV.

Merre visz ez az új út? Induljunk ki a régiből. Mostanáig a valóság és az érték lényegét kerestük. Nem sikerült megtalálnunk. Sem a tények, sem a célok mibenlétét nem tudtuk megközelíteni. A csillagos ég felettünk és az erkölcsi törvény bennünk nemcsak Kantot, hanem mindnyájunkat csodálattal tölt el — a nélkül, hogy talányát megoldani tudnók. S ki ne tette volna fel közülünk életében a fájdalmas fausti kérdést: „Welch ein Schauspiel! aber ach! ein Schauspiel nür! Wo fass ich dich, unendliche Natur!“ A csodálat és a kérdés azonban nem nyújt pozitív megoldást, sőt nem ad feleletet még arra sem, hogy van-e egyáltalán pozitív megoldás?

Igy merült fel az a sejtélem, hogy talán egészen rossz úton járunk. Talán a megoldás nem is a dolgokban, hanem bennünk van? A figyelem így az életről mindinkább az élőre, a gondolatról a gondolkodásra, a világról az emberre összpontosult.

Hume és Kant ismeretelméletének hatása alatt leghamarabb talán a természettudományok tértek erre az útra annak belátásával, hogy a természeti törvényszerűségek nem a természet szemléletében, hanem a szemlélet természetében, egyszóval nem a tárgyban, hanem a szemlélőben vannak. Ezt a belátást nyomon követte a természettudomány dogmáinak sorozatos feladása. Az anyag egykori fogalma és megmaradásának elve, a mozgás naív objektív felfogása, a kezdet és a vég álkérdése mindinkább a tudomány történetéé lesz. Ez a szellemi fejlődés érezhető a filozófiában is, amely a hangsúlyt a metafizikáról az ismeretelméletre és eti-



kára, majd ezekről a lélektanra helyezte át. A filozófia legmodernebb, lélektani iránya az értékek helyett az értékelés, a gondolat helyett a gondolkodás vizsgálatát tűzte maga elé, mint ami számunkra egyedül megfogható. Ezáltal a dolgok helyett a filozófiai érdeklődés előterébe is az ember került. A jogtudományban ennek az új felfogásnak az az irányzat felel meg, amely a jogot nem a maga objektív valóságában, hanem a jogászai gondolkodás folyamatán, tehát a jogászon, az emberen keresztül akarja megismerni, mivel — felfogása szerint — olyan jog, ami ettől függetlenül fennállana, nincs is.

## V.

Az emberi gondolkodásnak ez az új iránya eléggé fiatal ahhoz, hogysem egyelőre általános elismerésnek örvendhetne. A mai, lényegileg még mindig szélsőségesen materialista korszakban az emberiséget léte anyagi feltételeinek és ezek technikai megvalósításának problémája köti le. Nem csoda tehát, hogy egyelőre nem vált széles körökben tudatossá a mult szellemi jelszavainak elavultsága. De ez nem is lényeges. Az emberi szellem fejlődése nem ismer véletleneket. A felszínen csillognak a világtörténelem játékai; a mélyben azonban feltartóztatlanul változik, fejlődik, él az a szellem, ami örök értelmet ad a történelem gyorsan enyésző valóságainak. „Was glänzt, ist für den Augenblick geboren; Das Aechte bleibt der Nachwelt unverloren!“ (Goethe).

Az ember szellem fejlődésének ez az iránya lassan válik csak tudatossá, bár egyes gyökerei a messzi multból erednek. Természetes, hogy a tudatosulás folyamata ott indult meg legelőbb, ahol a régi szellem legkevésbé csontosodott meg: a tengeren túlon; s másrészt ott mutatnak iránta legkevesebb megértést, ahol a kultúra előbbi felfogása dogmává jegecesedett: Közép-Európában. Érdekes ezzel kapcsolatban megfigyelni, hogy a magyar gondolkodás mennyire *nem* függvénye a középeurópai szellemnek, hanem átnyúl ezen a szélső nyugati és a keleti kultúrák felé. A magyar szellemnek ezt a tulajdonságát általában középeurópai szemmel szokták nézni, s így természetesen nem azt látják, ami benne pozitívum, hanem csak azt a negatívumot, hogy a középeurópai formák és dogmák iránt kevés érzéke van. Azt viszont nem látják meg, hogy a gondolkodás megcsontosodott formáitól mentesség nemcsak gondolatszegénység, hanem gondolatszabadság is lehet. S hogy nálunk valóban az utóbbiról van szó, azt mi sem bizonyítja ékebben, mint hogy a klasszikus geometria fénykorában egy *Bolyait*, az új-



kantianizmus delelőjén egy *Böhmöt* adhattunk a világnak, s míg a körülöttünk zajló világ nem tud kikevergőzni a jogpozitivizmusból, s érveként — újak híján — hol a szélsőséges materializmus, hol az újkanti, sőt a skolasztikus gondolkodás lezárult területeire nyúl vissza: nálunk már lassankint, szűk körben, de mind erősebben hallatja szavát a távol kelet és távol nyugat lélektani szemlélete.

## VI.

Amilyen kevésbé meggyőző a régi szemlélet az új szemében, olyan elfogadhatatlannak látja természetesen a régi is az újat. Szinte közhely ma még a lélektani szemlélet üres és egyoldalú pszichologizmusáról, álmodozó szubjektivizmusáról beszélni. Ez a kifogás azonban tarthatatlan. A lélektani szemlélet lényege épen az, hogy szakít azokkal az *apriori*, *intelligibilis* fogalmakkal, amelyek rendszerét a középeurópai gondolkodás szörszálhasogató részletességgel kiépítette, a nélkül, hogy tartalmat tudott volna adni nekik. Ürességről tehát inkább beszélhetünk a régi, mint az új irányzatnál, amelyet ép az hívott életre, hogy az emberi gondolkodás előbbi útjai megfogható tartalom nélkülinek bizonyultak.

Még kevésbé veszélyes az új idők lélektani felfogására az a támadás, amely álmodozó szubjektivizmussá minősíti. Mindenekelőtt a derék struccmadár jut az eszünkbe, amely úgy akar eltűnni mások elől, hogy fejét a homokba dugja. Lényegileg ezt teszik a kifogásolók is, mikor kutatásaik eredményeit egyszerűen objektív igazsággá nyilvánítják, s mérhetetlenül csodálkoznak azokon, akik ezek mögött az ő alanyiságukat fedezik fel. Pedig hát ahogy a strucc nem tűnt el azért, mert ő nem lát, úgy a tudós alanyiséga sem válik semmivé azért, mert tárgyi igazsággá költi át magát. Mint egy nagy írónk találóan mondta, hiába írjuk rá a görögdinnyére, hogy tubarózsa; azért az csak görögdinnye marad. Bizony, az objektív igazság kutatóinak véleményei éppolyan szubjektívek, mint a lélektani alapon állókéi; a különbség mindössze annyi, hogy az utóbbiak hajlandók ezt belátni, az előbbiek nem, — aminek valószínűleg nem is annyira intellektuális, mint inkább érzelmi okai vannak. Majdnem előítéletnek nevezhetnénk, azonban — azt hiszem — találóbb, ha a középkori és középeurópai gondolkodásnak (amelyek nem is olyan távolállók egymástól, mint első látásra hinnők) a tehetetlenségi nyomatékát látjuk benne.



VII.

És mi van az egyoldalúsággal? Ez a kifogás szintén nem áll meg. A lélektani módszer nem a kutatás *tárgyát*, hanem *módját* kívánja meghatározni. Nem szegényíteni, hanem végtelenül gazdagítani kívánja a tudományt azzal, hogy áthatolva a különböző szempontok felületes színein, azok gyökereit keletkezésüknél veszi vizsgálat alá. A tudománynak ez az ága nem akarja kizárni a szociológiai, történeti, etikai, stb. szempontokat, csak le akarja ezeket mérni. Nem akarja kizárni a szaktudományi kutatást, de nem is óhajt egyenrangú társként a szaktudományok közé állani. A szaktudományok a részletek, a konkrétumok, a pozitívumok tudományai. A lélektan viszont a tudományok tudománya, amely, épen ezért, minden szaktudomány mélyén megtalálható. Hivatása, hogy ezek helyét, egymáshoz való viszonyukat, eredményeik súlyát meghatározza. Ehhez mértékre van szüksége, ami a részletkutatások homályába besugározza az ismeret egységének fényét. Ez a mérték az ember, mint lélek. Az új szemlélet legnagyobb eredménye az, hogy a tudományok látszólag összefüggéstelen részlet-eredményeit közös nevezőre tudta hozni, s a természet és társadalom, az én és nem-én, a lét és a kell ellentétének viszonylagosságát kimutatta.

A tudományok lélektani módszerét tehát nem az jellemzi, hogy kevesebb szempontot vesz figyelembe az eddigieknél, hanem az, hogy ezeket a szempontokat nem elszigetelve, nem dogmatikus hit vagy tabu gyanánt fogja fel, hanem a lélek, az emberi szellem sajátos, de egymással az emberen át összefüggő működési módjaként, ami az emberrel együtt alakul, fejlődik vagy visszafejlődik.

Arról a tudományról, mely minden eddiginél tudatosabban hangsúlyozza az összes ismeretek relativitását és összefüggését az emberben, — amely minden eddiginél tudatosabban mutat rá arra, hogy minden megismerés és minden szaktudomány fejlődése mögött az emberi szellem belső fejlődése van, s ez egységes lévén, fejlődése is természetszerűleg csak egységében, vagyis úgy ismerhető meg, ha nem csupán egyes részeiben, hanem minden részletében átfogjuk: komolyan nem állítható az, hogy egyoldalúságra törekszik.

Az természetesen más kérdés, hogy az élet szempontjainak tarkasága ebben a mélységben már beleszürkül az emberi lélek mindent átfogó egységébe. Aki odáig jutott, hogy a gazdasági, etikai, jogi, történeti, stb. szempont mögött észrevette az Embert, s az ember életében a szellem, a lélek működését, az nem ér rá arra, hogy figyelmét a szaktudo-



mányok konkrét kérdéseinek tömegén szétszórja, nem horizontális, hanem vertikális haladásra törekszik, s nem a világon, hanem az emberi lelken keresztül, ami ott van „minden gondolatnak az alján”. Ennyiben valóban elmondhatjuk erről az irányzatról a költő szavaival: az ő hazája az Egy, amely nem osztozik. Az emberi lélek mindent mér, tehát semmivel sem mérhető. Másszóval: nincs más tudományos mérték.

Aki azonban ezt egyoldalúságnak tekinti, az figyelmen kívül hagyja azt az elemi követelményt, hogy a tudománynak ismereteket kell gyarapítania; ismeretrendszer pedig nem képzelhető egységes rendező elv nélkül. Szakismeretek rendszertelen egymásmellésorakoztatása megfelel az egyenlőség elvének, egyoldalúnak sem mondható: de nem tudomány, sőt még csak nem is módszerszinkretizmus. Egyáltalán nem szellemi munka. A tudományos munka az anyag egységes elv alapján való csoportosításával kezdődik, mert ez minden ismeret előfeltétele. Ezzel vége ugyan a szempontok naív egyenlőségének, s megszületik az egyoldalúság vádja, azonban — mint láttuk — minden komoly alap nélkül.

## VIII,

De micsoda veszélyes felfogás ez! halljuk a további érvet; hiszen az ilyen tudomány az ismeretek szükségszerű objektív egységét önkényes alanyi nézetek véletleneire bontja fel! A megismerést álmodozással helyettesíti!

Ez ismét tévedés. A bírálók megint figyelmen kívül hagyják azt, hogy az új irányzat élete nem szorítható be halott formáik közé.

Figyelmen kívül hagyják mindenekelőtt azt, hogy az ismeretek fogalmi szubjektivitásának felismerése nem jelenti azok önkényességét, hanem csak azt, hogy mint emberi ismeretek, nem függetleníthetők az embertől, s mivel az ember lényegileg lélek, a lélektantól. A lélektani törvényszerűségek azonban nem önkényesek, és nem változnak emberek szerint. Sőt ma már azt is tévesnek látjuk, hogy a mult korszakok külön egyéni és tömeglélektanról beszéltek. Ép a lelkiműködés az, ami az egyéneket tömeggé, társadalommá köti össze, a tömegekből egyéneket választ ki, értelmet ad az én és nem-én különbségének, a társadalomnak és a természetnek egyaránt. Ugyan mi egységet láthatunk a világban, ami nem a lélek egységének volna a következménye? Nem szálnalmas érv-e az, amely ép a lélektanról, a mindent összekötő, létrehozó és megsemmisítő lélek tuda-



mányáról állítja azt, hogy a világ egységét önkényes véletlenekké porlasztja?

Ami pedig az álmódosítást illeti, ez megint olyan kifogás, amit az új irány több joggal vehetne a régi szemére, mint megfordítva. Az ugyanis, hogy mi az ismeret törvényszerűségei mögött felismerjük gondolkodásunk szerkezeti működését, s ennek elhaló hangjait nem vagyunk hajlandók ismeretlen szellemek szárnycsattogásainak tudni be: a mult irányzataival szemben — amelyek tele voltak magánvaló dolgokkal, metafizikummal és misztikummal — inkább negatív, mint pozitív magatartás, inkább egészséges önuralom és tartózkodás a tudomány számára hozzáférhetetlen területektől, mint a képzelet felelőtlen csapongása.

Gondoljunk csak arra, hogy például a jogtudomány területén ugyan mennyivel vitték előre ismereteinket azok a tanítások, amelyek a jogban egy világész megnyilvánulását vagy egy erős társadalmi hatalom parancsát látták? A jog ismeretlen fogalmát még ismeretlenebbekkel határozták meg. S e mellett a szubjektivizmus „átkától” sem mentesek, hiszen végeredményben emberi észnek és emberi összefogásból eredő (társadalmi) hatalomnak ugyancsak emberi ész által konstruált képzeleteire nyúlnak vissza. Nem egyszerűbb-e kikapcsolnunk a világész, hatalom, stb. bizonytalan fogalmait, s megmaradnunk az embernél, akinek gondolkodásában kapja meg a világ színtelensége a jelentés színeit?

## IX.

Az, hogy a jog gyökerei nem normákra és valóságokra, hanem a jogászai gondolkodás folyamatára nyúlnak vissza, a jog lélektani egységének gondolatához vezet. Ez is mutatja, mennyire igazságtalan az az érv, amely a jog fogalmi egységét épen az azt biztosítani hivatott lélektani jogászat-tól félti.

Szinte halljuk a kifogást, amelyet itt a jogpozitivizmus ismét emel: hiszen a jog egységét az emberi lélekben kereső felfogás a jogot lényegileg az emberi természetből vezeti le! Hiszen ez természetjog! Igen, ez természetjog, ha nem is abban az értelemben, mint ezt a fogalmat a pozitivizmus — könnyebb cáfolhatóság végett — a saját formakereteibe szorítva, meghatározni szokta. Minden dolognak, eszmének és értéknek az ember lévén a mértéke, a jog sem igényelhet magának emberfeletti eredetet. A jog függvénye az emberi természetnek.

De hiszen az emberi természetből semilyen konkrét jogszabálytartalom nem vezethető le, hangzik az ellenérv; az



így felfogott jogfogalom üres! Dehogy is üres! Épen az így felfogott jogfogalom *nem* üres. Az emberi társasélet rendje az emberi természet eredménye; egységes irányvonalai épúgy, mint történelmi, faji, társadalmi rétegeződése. A jogrend kialakulása pedig nyilván ezzel kapcsolatos. Nem lehet véletlen, hogy a világ melyik részén és idejében alakult ki demokrata vagy autokrata jogrend; nem véletlen, hogy melyik jogrend ismeri el a magántulajdont, a halálbüntetést vagy a monogám házasságot. S nem az a lényeg, hogy mi ezt véges elménkkel le tudjuk-e vezetni az emberi természetből, amit alig ismerünk, hanem az, hogy abból levezethető-e egyáltalán.

Még tarthatatlanabb az az érv, amely konkrét jogszabályok levezethetlenségével gondolja elintézhetőnek az emberi természet szerepét. Ez az érvelés ismét a közép-európai atomizáló jogpozitivizmus vétke, amely nem tud szabadulni a jog normatív felfogásának dogmájától. Ezzel szemben nem lehet elégszer hangsúlyozni: a jog lényege nem a konkrét jogszabályok (normák) absztrakciójában van, hanem a rend egységének realitásában, amely egyedül ad azoknak értelmet és értéket. Nem hangsúlyozhatjuk eléggé, hogy konkrét jogszabály olyan értelemben, mint erről a pozitívizmus beszél (tehát logikailag) nemcsak az emberi természetből, de más jogszabályokból sem vezethető le. Az alkotmányból önmagából nem következik logikailag egyetlen konkrét törvény, a törvényből egyetlen bírói ítélet vagy közigazgatási aktus sem. A joglépcsők logikai összefüggése merő, illúzió, amelynek leple alatt a logikus tényezők tömege rejtőzik.

De nem is ez a lényeg. A pozitívizmus kritikája évtizedekig tökéletesen mellékútra terelte a vitát. Nem a jogszabályokat, hanem a jogot kell levezetni; s nem logikailag, hanem lélektanilag.

## X.

A jog lélektani egysége az, ami a jog ellentmondásnélküliségének elvét biztosítani hivatott. Az uralkodó tan a jog logikai zártságának feltételezésével akarja ezt a célt elérni. Ez az út azonban nem célravezető, mert a jog egysége nem logikai, hanem lélektani egység, logikai zártsága tehát merő fikció. Hiszen, mint már rámutattunk, a törvény az alkotmányból, a rendelet a törvényből, a bírói ítélet mindezekből nem vezethető le logikai biztonsággal. Mindezek ugyanis fogalmakból állanak, amelyek értelmezése épolyan lélektani, tehát alogikus folyamat, mint a jogalkalmazás alapjául szolgáló valóság leszűrése a hiányos és egy-



mással ellentétes bizonyítékoknak önmagában értelemnélküli tömegéből.

Logikailag tehát — a fogalmakat és a tényeket körülvevő logikai hézagok következtében — a jog egysége nem konstruálható meg. Lélektanilag más a helyzet. Az nem lehet, hogy a bíró ugyanazt a döntést egyszerre jogosnak és jogtalanak érezze. Ha ez látszólag mégis előfordul, akkor sem a döntés egységének hiányáról, hanem különböző joglépcsők vagy a jogi és az erkölcsi értékelés különböző szempontjainak kollíziójáról van szó, ami a döntés eredményét interferálhatja, de nem vezethet olyan megoldhatatlan hasadáshoz, mint a logikai szemlélet.

## **B) Az egység akadályai.**

### **I.**

Úgy látszik, hogy a jogászai gondolkodás egységét leginkább az alaki és anyagi igazság ellentéte veszélyezteti. Azonban ha tisztában vagyunk ezek szerepével, a veszélyt nem tekinthetjük komolynak. Az ú. n. alaki igazság ugyanis nem egyenrangú jelentőségű az anyagi igazsággal, hanem olyan vonatkozásban áll ezzel, mint az eszköz a céllal. Ezek tehát épenúgy nem állhatnak egymással szemben, mint ahogy a cél nem lehet ellentétes a hozzávezető eszközökkel. Az alaki igazság ebben az értelemben semmi egyéb, mint az anyagi igazság valószínűsége. Gondoljunk például arra, hogy a bíró az ítélete alapjául szolgáló tényállást nem közvetlenül tapasztalja, hanem közvetett bizonyítékokból mondjuk tanúvallomásokból állapítja meg. Az az igazság, amit az ilyen alapon hozott ítélet elér, kétségkívül alaki igazság, hiszen az, hogy a tanúk vallomását a valósággal egyenlőnek kell tekinteni, alaki szabály. De az anyagi igazságnak is van valami köze ahhoz, hogy a legtöbb ítélet ilyen alaki szabályon alapul. Éspedig az, hogy a tanúk vallomása a legtöbb esetben födi — legalább is a lényegét illetőleg — a valóságot. Vagyis a jog az alaki igazságot azért fogadja el alapul, mert nagy valószínűség van arra, hogy ez az anyagi igazsággal is egyenlő.

Azokban az esetekben, amelyekben az alaki igazság szembekerül az anyagival, ugyancsak nem arról van szó, hogy a bíró az alaki és az anyagi igazságot méri össze, és dönt afölött, hogy melyiket fogadja el. Az alaki igazság az anyagi igazság látszata. Ha szembekerül az utóbbival, épúgy megszakad az útja, mint a hímporától megfosztott szárnyú lepke röpte. Ha bebizonyosodik, hogy a tanúk hamis vallomást tettek, a bíró nem fogadhatja el tanúságtételüket.



Az anyagi igazságot sértő ítéletek nem is így szoktak keletkezni, hanem úgy, hogy a bíró számára csak az alaki igazság van adva. Hiába vallanak hamisan a tanúk, ha ez nem bizonyul be, a bírónak el kell fogadnia vallomásukat. Az igazság eszméje ilyenkor homályba borul, de nem vész el még ilyenkor sem teljesen. Csak túl kell látnunk az egyes eset szűk korlátain. A kivételes igazságtalanság lehetősége az anyagi igazság valószínűségének fogalmával van adva, s csak úgy lenne kiküszöbölhető, ha az alaki igazság az anyagi igazság bizonyossága volna, ami emberileg elérhetetlen.

Hogy az alaki igazság sorsa mennyire az anyagi igazság valószínűségéhez van kötve, az kitűnik abból, hogy amikor ez a valószínűség megszűnik, az alaki szabály teljesen elveszti alkalmazhatóságát. Gondoljunk például azokra a jogterületekre, amelyeken a törvényhozás kénytelen volt a tanúbizonyítást kizárni vagy erősen korlátozni, mivel a valódi és a tanúkkal bizonyított tényállás azonosságának valószínűsége megszűnt. Pl. az adómorál közismert alacsony színvonala indította kormányunkat arra, hogy a fogyasztási adótárgyak bevitelének, kivitelének, megsemmisülésének, átruházásának, stb. megállapításánál a korlátlan tanúbizonyítást kizárja.

## II.

A jogászai formalizmus örök problémája ez. A jogász kötve van a formához, mivel a tapasztalat számára csak ezek vannak adva. A formák azonban nem önállóan jelentősek számára, hanem csak annyiban, amennyiben a mögöttük elképzelt anyagi igazságot, valóságot jelképezik. A formák megítélésénél sohasem volna szabad szem elől tévesztenünk azt a két szempontot, hogy ezek, mint a valóság látszatai, nélkülözhetetlenek; de csak látszatai a valóságnak, s így nem szabad bennük mást, mint eszközöket látni.

A formalizmusnak ez a szerepe egyébként minden tudományban megtalálható. Hiszen minden tudomány tárgyát pusztán bizonyos formák jelképezik a kutató számára, amelyek mögött a valóságot csupán gyanítja. A fizikus anyagának szerkezete, a matematikus számoszlopai, az etikus kategorikus imperatívusai épúgy tartalmilag üres formákig nyúlnak vissza, mint ahogy érzékszerveink nem a valóságot, hanem annak pusztá formaváltozásait fogják fel. Nem is beszélve arról, hogy újabban komolyan szó van róla, vajjon nem a formákban van-e a valóság lényege, miután a tudomány kutató szemei előtt lassan minden más semmivé foszlik szét?



Tehát nemcsak jogászi, hanem fizikusi, matematikusi, etikusi, stb. formalizmus is van. S ezek egyaránt csak úgy szárnyalhatók túl, ha mindig szem előtt tartjuk azt, hogy az ismereteinknek egyedül hozzáférhető formák a valóságot és igazságot nem jelentik, hanem csak *jelképezik*. Jogásznak, természettudósnak és filozófusnak egyaránt túl kell néznie a jelképeken, kutatva azt, amit számára ezek jelképeznek. Természet, társadalom, jog és tudomány egyaránt ennek a kutatásnak az eredménye, — legalább is amennyiben számunkra jelentésük van.

### III.

Ismét visszajutottunk tehát oda, hogy a jog lényegét nem a normák és faktumok szimbólumában, hanem a jogászi gondolkodás ezek mögött álló egységes folyamatában kell keresnünk. Ezt az egységet azonban az anyagi és alaki igazság dualizmusán kívül az egyéni és szociális (társadalmi) igazság kettőssége is fenyegeti. Persze csak fenyegeti, meg nem döntheti, mivel végeredményben ez a kettősség is ép olyan látszat, mint az előbbi volt.

Az egyéni igazság nem kerülhet szembe a társadalmi igazsággal, mint ahogy az alaki nem kerülhetett szembe az anyaggal. Csakhogy míg az alaki és anyagi igazságnál ez azért volt lehetetlen, mert az előbbi pusztá eszköze az utóbbinak, addig az egyéni és szociális igazságnál ilyen eszköz-cél viszonyról nincs szó. Szem elől tévesztik ezt azok a felfogások, amelyek az egyénben a közösség pusztá eszközét, de azok is, amelyek a közösségben az egyének pusztá eszközét látják. A múlt században az utóbbi végtet volt divatos; a jelen pillanatban meg az előbbi. Mind a kettő felületes felfogásra vall. Egyén és köz nem pusztá eszköze egymásnak, mert egyik sem képzelhető el a másik nélkül. Az egyénnek nincs értelme a közön, a köznek az egyénen kívül. Sem társadalmon kívüli embert, sem ember nélküli társadalmat nem tudunk elképzelni. Robinson sem cáfolat; hiszen a pusztá szigetre is magával vitte lelkének működésében őseit, tutaja roncsain korának eszközeit, magával vitte társadalmának nyelvét, szokásait, előítéleteit és vágyait: az egész társadalmat. S nem cáfolat másoldalról a kollektív álmagondolat sem, amely végeredményben szintén az egyéni bölcsők és sírok közötti űrt akarja kitölteni.

Míg tehát az alaki és anyagi igazság elvi ellentétét az zárja ki, hogy előbbi pusztá reflexe az utóbbinak, addig az egyéni és szociális igazságét az, hogy ezek csak a felszínükben különbözök, gyökerükben azonosak. Vegyünk egy



konkrét példát. Egy munkaadó egyéni érdeke látszólag azt kívánja, hogy munkásai bérét minél lejjebb nyomhassa; a szociális érdek viszont azt, hogy az bizonyos színvonalat meghaladjon. Lehet azt mondani, hogy az egyéni igazságnak (t. i. a munkaadó egyéni igazságának) a munkabér tetszésszerű leszorítása, a szociális igazságnak viszont ennek megakadályozása felel meg? Bizonyára nem. Szociális igazság nélkül nincs társadalmi béke; e nélkül nincs társadalmi élet; e nélkül pedig nincs társadalmi munkamegosztás, tehát nincs munkaadó és munkavállaló sem. A munkaadónak ezért az az érdeke, hogy legyen munkamegosztás, tehát az is érdeke, hogy legyen társadalmi béke, tehát az is, hogy legyen szociális igazság. Vagyis jelen esetben a munkaadó egyéni igazságának csak látszólag felel meg a munkavállalók éhbére, mint ahogy a rablógazdálkodás csak látszólag facsar ki többet egy ingatlanból, mint amennyi benne van; jól átgondolva ellenben az egyéni igazság mélyén is a szociális igazság rejlik. Másrészt viszont a szociális igazság általános érvényét ép az adja, hogy egyéni igazság is. *A szociális igazságnak az egyéni igazság ad értéket, — az egyéni igazságnak a szociális igazság ad tartalmat.* A kettő nem kettő, hanem egy: ugyanannak a rendfogalomnak kétfelé: az egyén és a köz felé néző arca. S mivel az egyén és a köz kettőssége pusztán látszat, az igazság két arca is csak látszólag néz kétfelé; leglényegében ugyanazt kell látnia: az embert!

#### IV.

A jog fogalmából az ember épenúgy nem küszöbölhető tehát ki, mint az ember életéből a társadalom, s ezen keresztül a jog. Ha igaza van Kantnak abban, hogy nincs más jó, mint a jó akarat, akkor igaz az is, hogy nincs más szép, mint a gondolat szépsége, és nincs más igaz, mint a tiszta ész szava. Egyáltalán: nincs más mérték, mint az ember. A jogban nincs más mérték, mint a jogász.

A jogász, a gyakorlati életben főleg a bíró, sokkal nagyobb szerepet játszik tehát a jog életében, mint valaha gondolták. Ebből pedig az következik, hogy a jog egységének követelménye a bíraskodás egységét kívánja meg. Ez persze csak megközelíthető, de el egészen soha nem érhető cél. Hogy ezzel kapcsolatban — bár csak futólag — néhány részletproblémára is rámutassunk: nem lehet mindenekelőtt kizárni a bírói szervek vertikális tagozódását egymás fölött álló fórumokra. De tisztában kell azzal lennünk, hogy ez szükséges rossz, s a fórumokat a lehető minimumra (tehát úgynemű kettőre) kell leszorítani. S nem zárható ki a bírói



szervezet horizontális tagozódása sem; az így létrejövő szakbíróságok nagy számára azonban — főleg ha meggondoljuk, hogy lényegileg minden bíraskodás szakbíráskodás, hiszen a jog mindig csak forma — semmi szükség. Különösen áll ez a köz- és magánjogi bíraskodásnak mind időszerűtlenebbé váló szétválasztására. Nincs külön polgári és külön közjogi gondolkodás. A jogász gondolkodás hátterében minden esetben az emberi társasélet lehetővétevének elősegítése áll, tehát lényegileg minden jog közjog. Ahogy nincs külön polgári és külön közjogi törvényhozásunk, úgy nincs komoly elvi alapja a polgári és közjogi jogalkalmazás szervezeti szétválasztásának sem. Pontosabb kifejezéssel: a szakjogászatnak jogalkotásban és jogalkalmazásban helye lehet, azonban egy egységes szervezeten belül, nehogy a szakszerűségnek a jogegység essék áldozatul.

### C) Összefoglalás.

Összefoglalva az elmondottakat: a jog fogalmának vizsgálata a jogász gondolkodás területére vezet vissza, ami az emberi gondolkodás része, tehát annak többi területeivel széttephetetlen kapcsolatban áll. A jogász problémái — mint minden probléma — végső fokon lélektani természetűek; vagyis a jogi megoldások formái mögött tudatos és tudatalan lélektani tényezők húzódnak meg. Ez nem azt jelenti, hogy ugyanott szociológiai, történeti, etikai, stb. faktorokat is ne találhatnánk. Ezek azonban mindig a jogászon, az emberen keresztül hatnak, nem önállóan, mintegy a levegőben függve, hanem a jogász lelkiségének tényezőjeként. S ezeknek a szempontoknak a szövevényében, az okok végtelen változatossága mögött épen a lélek az, ami az egységet jelképezi. A jog egysége tehát nem történeti, szociológiai, logikai vagy etikai, hanem gondolati egység. A jogtudomány pedig a jogász gondolkodás tudománya.

Kérdés, mennyiben új ez az elgondolás? A felelet nem egyszerű. Nincs új a nap alatt. A lélektani felfogásnak is messze nyúlnak a gyökerei. Már Protagorasznál olvassuk, hogy: „πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος“. S erről ír Csuang-ce is, akinek a zenith nem magos, a nadir nem mély, az időben nincs távolság, s a korszakok elmúlásával számára semmi sem öregszik.

Általában: az Ember jelentősége olyan mértékben került mindig előtérbe, amilyen mértékben a dolgok, a dologiasztá vált hitek: a dogmák és a dologiasult tanítások: a tekintélyek elhomályosultak. A világ színei azonban vakítóak; tévedései csábítanak; eseményei lenyűgöznek. A fel-



szín csillogásától azután rendszerint nem látszik a lényeg. Ezzel csak ritkán találkozunk. Vagy a génusz magánosságában; vagy hanyatló korok kultúrájának szomorú félhomályában. A génusz magánosságáig nem ér föl a látszatok délibábjá. Amikor a tömegek szemeit vakság verte, egy Augustinus, Descartes vagy Goethe már világosan látta az emberi lélek törvényszerűségének működését a természet véletlenjeinek mélyén. A hanyatló korszakok pedig azért engednek mélyebb betekintést a lényegbe, mert ilyenkor az erőteljes korokban ugyancsak erőteljesen működő formális gátlások is hanyatlanak. Mint ahogy a nap igazi mivoltát is napfogyatkozásakor figyelhetjük meg leginkább.

Talán ez az oka annak, hogy a múlt század közepe óta minden tudományág kezd mélyebbre tekinteni a formális törvényszerűségek üres mechanizmusánál, s ma már a legexaktabb tudományok számoszlopaiban is megjelent egy újabb ismeretlen: a lélek. Semmi különbség e szempontból a természet- és társadalomtudományok közt. Sőt az előbbieknél még előbb volt érezhető az új irányzat hatása, ami a modern fizika és csillagászat forradalmi újításaihoz (Planck, Russell, Eddington, Jeans, stb.) s az orvostudomány új útjaihoz (Freud, Völgyesi, stb.) vezetett. A társadalomtudományok területén pedig kialakult a nyugati újrealizmus (Arnold, Frank, Robinson, stb.), ami a realizmus súlypontját a természetből az emberbe helyezte át. S ebbe a szellemi irányba mutat a hazai tudomány nem egy kiválóságának, a bölcsészetben főleg Böhm Károlynak és Bartók Györgynek, a jogászatban Grosschmid Béninek és Horváth Barnának a tanítása is.

Ezután beszélhetünk arról, hogy mennyiben új ez az irányzat. Abban az értelemben semmiesetre sem az, hogy szellemi ősei a múltban és rokonai a jelenben ne lennének. De új annyiban, hogy öntudatosan száll síkra a részletkutatásoknak az emberi lélek egésze felé irányításával egy olyan korban, a XX. században, amikor a részletek technikuma jobban körülhomályozza az emberek tekintetét, mint valaha a világtörténelemben, s egy olyan helyen, Középeurópában, ahol a múlt valódi és álnagyságainak lidércnyomása dogmákká sajtolta a részletismereteket, halottá merevítette az életet, formákká darabolta a lényeget, és kevesebb teret enged a szellem szabad játékának, mint bárhol s bármikor a világon.

Ebben a társadalmi miljöben, ahol az emberi gondolkozásból épen az hiányzott leginkább, ami emberi, ez az



*Szabó József: A jogtudomány helye az emberi gondolkodásban.*

irányzat minden görög, kínai és modern nyugati ősei ellenére „új időknek új dalaival“ tört át a századok óta bezárt középeurópai kapukon. Nem az a lényeg, hogy ezt hányan vették észre. Az a lényeg, hogy megtörtént. Az észrevétel azután idő kérdése, hiszen, mint Nietzsche mondja, villámnak, dörgésnek idő kell, a csillag fényének idő kell, a tetteknek idő kell, ha már meg is tétetett, hogy lássák, hallják.

**Szabó József.**



## Reményik-évforduló.

Reményik Sándor halálának évfordulója sok adalékkal gyarapította a tavaly elhunyt erdélyi költő emlékét és portréját. A Király-utca és Minorita-utca sarkán levő KORDA-házon emléktábla jelöli Reményik Sándor születésének helyét. Az emléktábla két lényeges mozzanatot örökít meg. Először: a Reményik név mellett hirdeti hogy a költő VÉGVÁRI is volt. Erre valóban szükség van, mert Reményik képe csak a Végvári-vonásokkal teljesedik ki. Valami különös kettősség ez, amely jellemző a rejtve befelé vérző Költő és a kifelé néha oly harcra Lázongó életformájára. A humanista Reményik különválasztotta önmagában a Végvári misszióját. Többször megszállotta a „Végvári elhallgat“ hangulata, amikor úgy érezte, hogy „a röghöz visszatér, mint földmives“ vagy pedig „vad tusák közül immáron Istenéhez menekül“, — de az erupciók újra és mindig áttörték a felszín simaságát. Ezért rögzíthette meg az emléktábla immár állandó epikus jelzőként, hogy *a nemzet költője* volt. (Az emléktáblának van egy nagy stílusalansága: kiemelkedik a síma falból és egy beljebbfekvő sík felület architektúráját megbontja).

Mikor Reményik első verskötetete, a *Fagyöngyök* 1918 tavaszán megjelent — már a címében is jelezve különleges „botanikai“ jellegét —, senki sem gondolta volna róla, hogy hamarosan a nemzet költője lesz. JANCsó Elemér, aki nemrég egy füzetben összeállította a Reményik-irodalmat, 1920 előttől semmi adatot nem közöl. Pedig a TOMPA Mihályhoz hasonlítható költőről már *A Hét* 1918 július 21-i száma közölt egy kritikát, amelynek szövege ma is aktuális, amint JÁROSI Andor mondotta a szomorú évforduló alkalmából tartott előadásában. „Reményik Sándor lírája — írta 1918-ban *A Hét* névtelen kritikusa — értelmi líra, eszmék, reflexiók hullámozása egy félreeső, csöndes öbölben, egy tépelődő, szinte a világgal meghasonlott lélek inkább finomkodó, mint elementáris megnyilatkozása. Nem az érzelmek kohója olvasztja ki a versét, hanem az ész hideg kavicsai köré izzadja a gyöngyöt. A Tér, az Idő, a Művészet, Pompéji, VAJDA János szelleme, hit, tudás, erő, gonosz és jó, a forma, mely uralkodik az anyagon: — ime az ő racionális témái, melyek távol vetik őt modern líránktól, de ezekbe a keresett, külső élményekbe tud beleérezni halk



remegéseket, láttat velük mélységeket és ilyenkor a szavak csengő színezüstje, melyet áhit, valóban bőven ömlik ajkairól. Kozmikus fantáziája és végtelen-vágya kihunyó és születő világok felé, filozófiai alapból fakad. Saját bevallása szerint nehezen ácsolja a sorokat... "Ez nyilván a végváriság-nélküli Reményiket jellemzi. Ez a Reményik éppen a *Hét*-ben jutott először verseivel budapesti szóhoz.

JÁROSI Andor szabadegyetemi előadását valósággal emlékünneppé avatta a közönség áhitata és a szónok templomi inspirációja, mellyel Reményik költői szálaait egy búskomor életből lekipásztori pszichológusként kifejtette. Az elnöklő professzor üdvözlés helyett Reményik Sándornak *Az én lekipásztorom* című versét olvasta fel, amelyben a költő azzal ünnepelte JÁROSI Andort, hogy ő tanította meg templomba menekülni, Evangéliumot olvasni:

Jöttek ragyogó s zordon vértzetben,  
Jöttek óriás prédikátorok.  
És ostoroztak és égbe ragadtak, —  
Csak ezt a szócskát: „én bűnös vagyok“  
Nem birták velem úgy értetni meg,  
Ahogy te tetted...

Igen megszívlelendő dolgokat lehetett tanulni JÁROSI Andor előadásából. Mindenekelőtt azt, hogy a kettőslelkű költőnek hazája is kettős volt: Dobsina és Kolozsvár. Apja Dobsináról származott, anyja szepesi német, nagynénje alig tud magyarul és német fordításban olvassa a Reményik-verseket, de megjegyzi: magyarul szebbek! Persze, hogy szebbek, hiszen sejtelmes, félig értett, tehát költői nyelven vannak írva... A szentistváni Magyarország misztériuma ez: a felvidéki ősök leszármazottja, aki visszajár Dobsinára és a *transzilvanizmus* apostola lesz. Idegen ajkú, de magyarszívű anyának hősi szavú fia. HELTAI Gáspár, a költő ZRINYI, PETŐFI: mintha a kevertfajuk érzelmesebb magyarok lennének, mert övék a magyarrá-levés élménye, a titokzatos átlényegülés gyönyörűsége.

Külön probléma Reményik világnézete is, amely — mint JÁROSI rámutatott — mindig a végső kérdések megoldását kereste. Ezért tudtak érvényesülni lelki fejlődésben a legellentétesebb hatások. VAJDA János pesszimizmusát a hívő lélek templomba-járásával egyesíti. Az egyetemen a pozitivista, anyagelvű jogbölcész, SOMLÓ Bódog tanítványa, de BÖHM Károly idealizmusa és MÁRKI Sándor lelkes historizmusa is leköti, hogy aztán megtalálja az utat a magasságok felé



*Garázda Péter: Reményik-évforduló.*

mutató, misztikus PROHÁSZKÁ-hoz, akivel a luteránus költő benső kollokviumokat tart... IMRE Sándor figyelő szeme a gyermekkortól a Végvári-versekig kíséri. Orvosaival költői levelezést folytat. Fortissimókból és elcsöndesülésből épül fel az ő finom lelki konstrukciója. „Fáklyafutó”, aki „begubózva” él. Elnémult harangokat hallgat és maga is harangszó. Az elsüllyedt Erdély mélyről feltörő harangzugásában az ő lelkének csengettyűje szól a legfájóbban.

(Kolozsvár.)

Garázda Péter.



## Az ember a filozófiai gondolkozás mérlegén

Az emberiség régóta keresi a feleletet erre a kérdésre: mi az ember? — Erre a problémára vonatkozó felfogások kialakulását végig követhetjük azoktól az első tételektől kezdve, amelyek az embert a természeti, tárgyi világba tagolják bele egészen addig a fokig, amelyen a modern természettudományok szinte elfáradnak abban, hogy az emberi jellemek strukturáját matematikai tételekben vetítsék elénk, vagy az endokrin mirigyek oly döntő befolyását mutassák ki az emberi szervezet kialakulásában.<sup>1</sup> De ebben a kérdésben nem láttak tisztán a kutatók. Nem látták, hogy az embert nem lehet sem szélsőségesen, sem általánosságok, sem csupán egyes részletek alapján meghatározni, mivel az ember nemcsak természeti-, hanem társadalmi-, értelmi lény is. *Test-lélek-szellem egysége* lévén, rendkívül összetett és sokrétű.<sup>2</sup> Épp oly kevésbé tisztán értelmi lény, mint ahogy nem kizárólag természeti.

Az ember, mint élőlény abba az élet-folyamatba van beágyazva, amely minden élő teremtményben tova árad. Ez a megszakítatlan kötelék kapcsolja össze a jelenkor nemzedékeit a régi idők szülőiteivel. Bár az ember a fejlődés folyamatában a legmagasabb fokot érte el, értelmi fejlettsége egyedülálló s egészen kíválságos helyet biztosít neki a többi teremtmények sorában, mégis az élet teremtő erői, azok törvényei felette is uralkodnak. A szülőktől örökségképpen kapott kezdemények, hajlamok benne is olyan törvényszerűséggel fejlődnek ki, mintahogy mindenegyes napraforgó mielőtt elenyészne termést hoz, amelyben megsokszorozza önmagát; miként a kacsojásból ismét kis kacsa bujik elő. Születés és halál, — az élet nagy misztériumai — melyeket magátólértetődőnek tartunk s elfelejtünk eléggé csodálni!

Az ember a szüleitől és őseitől nemcsak emberi alakját, testi alkatát, ennek az élő testnek organikus konstitúcióját, a magasabb értelmet, a fejlődés: születés, növekedés, érés, pusztulás törvényszerűségét örökölte, hanem lelkének strukturáját is. Vagyis a test organizációja épenúgy, mint a kibontakozó lélek hajlamai már eleve adva vannak, amennyiben örökségképen kapjuk elődeinktől. Az általános emberi testi-lelki struktúra mellett ki-ki örökli vagy örökölheti vértörzsének olyan sajátosságait is, amelyek az általános emberi-ben az erőteljes egyéni vonást képviselik: testnagy-

<sup>1</sup> Fenti tanulmány forrásául prof. dr. *Wilhelm Specht*: *Vom Wesen des Menschen* (Leipzig 1933) című munkája szolgált.

<sup>2</sup> Ennek tüzetes kifejtését lásd *Málnási Bartók György*: *Ember és Élet* (Budapest, Franklin kiadása, évszám nélkül) című művében. Első könyv 22, 23, 27—30 lapok.



ság, orralkat, betegségek iránti hajlam, temperamentum, különös adottságok és így tovább. Figyelemreméltó tehát az a tény, hogy az ember bár tökéletesen önállósodott, testben-lélekben zárt egység, — mint biológiai lény mégis teljességgel önállótlan. Tud védekezni a nagy természet hatásai, erőivel szemben, mert legyőzi őket vagy alkalmazkodik. De létének lehetőségét, hajlamainak kifejlődését illetően csak önállótlan tagja az őt hordozó Makrokozmosznak épúgy, mint a legkisebb életegység, a sejt is, csak parány az Mikrokozmosz világában. Talán ezért sorolta a tudomány az embert is a természettudományok tárgyai közé s őt a természet egészének tagjaként tekintette. Ezért alakult ki az a nézet is, hogy az életnek minden fokát, amely a földön fellelhető, az ember megvalósítja önmagában. Így a növényi lét öntudatlan élet-állapotától — melyet az alvás szimbolizálna — a fajfenntartást szolgáló ösztönéleten és szülői gondoskodáson át teljesedik ki az ember mi-volta az értelmi működés ama magasabb fokú készségében, amelynek segítségével túl a szülői gondoskodáson az egyed is tud értelmesen alkalmazkodni az új helyzetekhez és a cél elérése végett eszközeit folytonosan tökéletesíti.

Kétségtelen, hogy az ember éppúgy részese annak a táplálkozási-, szaporodási, nagy ösztön-rendszernek, amelyben minden élet-ösztön gyökerezik, amely minden életnek és minden élőnek lényege, — de értelme tovább serkenti, alkotó-ösztöne is erőteljesen kibontakozik. Ebben rejlik teremő szellemének forrása, amelyből újra és újra szándékait, energiáit meríti. Tehát az ember több mint természetadta biológiai lény. A széles világban az emberi közösségek kölcsönhatásai révén jöttek létre a beszéd, az erkölcs, a normák, az igazságszolgáltatás, a műveltség, a kultúra javai és minden más kollektív alkotás. Nem hanyagolható el az, amit az ember, *mint ember* jelent a világban. Csakhogy az organikus élet ama legutolsó fokához, amelyen az ember egyedül áll, — s amelyen először ember a szó tulajdonképeni nemesebb értelmében — nem vezet más híd, csak a *Szellem*.

És éppen a Szellem az, amely kijelöli az ember valóságos helyét a lét egészében. Mert szellemi tevékenységek véghezvitele, erkölcsi értékek megteremtése és hordozása által kilép a tisztán vitális élet légköréből és megszűnik kizárólagosan biológiai szemlélet tárgya lenni. Ami az embert minden más élőlénytől megkülönbözteti, az lényének éppen az a sajátága, hogy őt nem egyszerűen ösztönéletének áramlása hajtja, mint az állatot, hanem van öntudata, meg van a készsége az önszemlélethez. Saját élete folyásába akadályozólag vagy irányítólag, akarata ererjével vagy gyengeségével, de mindenképen elhatározóan bele tud avatkozni.

Bizonyos, hogy más élőlények; növények és állatok sincsenek csupán a rideg, gépies okiság törvényének alávetve. Mert, hogy egy csirázó mag növénné válik, ez is annak a csirázó életnek lényegében rejlő csodálatos adottság, amit nem maguk a kívülről ható erők, sem csupán a földből felszívott, táplálást szolgáló anyagok eredményeznek. Organikus lények mindig csak önmagukat produkálják — mondotta Hegel. A napraforgó magjából sors-szerű szükségességből mindig csak napraforgó lesz. A pók ugyanazért fonja művészién megszerkesztett hálóját, amiért a pacsirta nem teheti, hogy ne ugyanazt az éneket énekelje, amelyet évszázadok



óta minden pacsirta énekelt.<sup>3</sup> Szabad mint a madár, szokták ugyan mondani, — hiszen a sas is magasan a fejünk felett köröz, a vándor madár el tud költözni messze tájakra. Pedig ez mégsem igazi szabadság, mert hiszen nem szabad akaratából cselekszi mindezt. Nem csupán mechanizmus, de nem is szabadság. A növények, állatok életében tapasztalható, sokszor magyarázhatatlan s annál inkább csodálandó életmegnyilvánulásokat talán legtalálóbban alkalmazkodásnak nevezhetnők egy isteni parancshoz, egy minde nekfeleltvaló törvényhez.

Mert a „szabadság” nem pusztán a szabad mozgásnak és tevékenységnek korlátok nélkül való subjektív érzése, nem is csupán engedelmes betöltése a teremtés rendjének. Mély értelemben a „szabadság” tett, tevékenység, aktivitás. Ez a szabadság azonban egyedül ott adatik meg, ahol egy emberi lény fejlik ki személyiséggé. Ebben van az ember minden kiváltsága, egyedülálló volta.

Ezért nem teljes az egyes tudományok szélsőséges, vagy valószínű végső eredményrejutása, mert a kutatások és megállapítások összessége sem adja az embert a maga lényegében.

Nem lehet kihagyni a meghatározásokból az isteni titok számbavételét sem: az ember a teremtés szimbóluma!

Maga az ember azonban nem kellene elbizakodjék. Szabadsága és kiváltságai mégsem korlátlanok. Sohasem feledkezhet meg arról, hogy ő maga nem „teremtő”, hanem éppoly teremtett lény, mint minden más élő teremtmény. De mert ő értelmet és szabadságot is kapott ajándékba, benne egyesül a Természet és Szellem tökéletes Kozmoszá.

A m. kir. Ferencz József Tudományegyetem Philosophiai Intézetéből.

*Tassyné dr. Mészáros Olga.*

<sup>3</sup> L. Bartók: i. mű ösztönökről szóló fejtegetéseit.



## ELVEK — KÖNYVEK — FOLYÓIRATOK

BRUNO BAUCH.

Mély és őszinte részvételt vettük a hírt, hogy Bauch Bruno, a jénai egyetem nagy hírű professzora ez év február 27-ikén jobb létre szenderült. Tudtuk, hogy fájdalmas műtéten esett át és halálának híre mégis meglepett. Tudtuk, hogy már évek óta jó kedvvel dolgozik nagy, egész gondolkozását felölelő munkáján, a Természet és Szellem-en. Sok reménységgel és érdeklődéssel vártuk ennek a nagy műnek megjelenését, mert a vele folytatott beszélgetésekből s egy-egy ide vágó előadásából láttuk, hogy minden jogunk meg van erre a reménységre és érdeklődő várakozásra. Annál nagyobb fájdalmunk a nagy veszteség felett.

Bruno Bauch egész ember és nagy személyiség volt. Mindenkit megragadott itéletének élessége, elméjének finomsága, amellyel a kérdések legfinomabb szálait is meglátta és felfejteni tudta, állás foglalásainak határozottsága és szilárdsága, amellyel a legnehezebb helyzetek között is megtalálta a kivezető utat, és lelki előkelősége, amellyel mindenkinek érzelmi és értelmi kiállítását egyformán értékelni és megbecsülni tudta. Milyen mélységgel és szeretettel tudott társalogni Kant és Goethe, Hegel és Fichte gondolatairól és milyen gyöngédséggel volt képes kifejezésre juttatni egyetnemértését.

B. Bauch hű fia volt népének: bizonyára a leghűbb németek közé tartozott, aki minden politikai változás és elváltozás között imponáló bátorsággal tett vallomást tösgyökeres német szelleméről. De éppen ezért meg tudta érteni minden nemzet sajátos jellemvonásait s e sorok írójának minden joga meg van annak hirdetésére, hogy B. Bauch meleg szeretettel viseltetett a magyar nép és a magyar kultúra iránt.

Emléke legyen áldott!

M. B. Gy.

Vatai László: A szubjektív életérzés filozófiája (Dosztojevszkij) 1942.

A címben zárójelben tett név jelenti a tanulmány igazi témáját: Dosztojevszkiről akar képet rajzolni, de a zárójel itt több, mint a fenomenologusok *epochéja*, csaknem omen: azt jelzi, hogy a Dosztojevszkij életműve csak alkalmi ok, csaknem csupa ürügy arra, hogy mást adjon az író, mint amit az olvasó természetesen várna:



mi azt várnók, hogy az orosz költő írói jellemzését kapjuk, elmélyítve a filozófiai látás vagyis az elvi látás mélyebbre ható felismerésével, mint aminőt a csupa empiria adhat; ilyen ígér, csakugyan, az Előszó; sőt, sokkal merészebb valamit: „Istenhez való viszonyunk *filozófikusan* történő végiggondolását” ígéri, „egyelőre Dosztojevszkij kezét fogva” tevén meg ezt az utat. S teszi ezt abban a meggyőződésben, hogy „a filozófia nem szaktudomány, hanem az élet történéseinek az útja, a határszituációkban legtisztábban megmutatkozó életnek egységbe látása”. Hogy mennyire Dosztojevszkij ennek az értelmezésnek forrása, azt nem lehet kivenni a könyvből, sem azt, hogy mennyire azonosítja magát az író a Dosztojevszkij életfelfogásával, — mert ahogy átveszi a szót a rendszeres munka, a dicséretes elszánás és kedv, hogy *egységbe lássa* a „történeket”, lapról-lapra mindig kevésbé alkalmas módszert árul el nagy célja elérésére. Az íróban csakugyan erős spekulatív hajlam és kedv él, de ezt a hajlamot, fájdalom, nem iskolázta hasznavehető *organon* alá alapos filozófiai tanulmány, mindennek előtt történeti, ami azért volna jó, mert megóvná a lelkes ujoncot attól, hogy szabadjára engedett fantáziája minden ötletét lelkendezve világtalányok megoldásának nézze, holott pedig csak maguktól kimúlt, mert koraszülött fantazmák hazajáró lelkei mozognak bennök; de nem iskolázta komoly ismeretelméleti tanulmány se, ami meg azért kellene, hogy megmutassa, hogy a filozófia éppen nem egyszerűen az élet egységbe látása, ahogy pl. a regényíró vagy a drámaíró láttatja, hanem sokkal kevesebb és ezzel sokkal több ennél, amit itt senkinek se juthat eszébe a recen-szenstől várni, hogy megtudja, mi minden hát az a kevesebb, ami több. A jelen könyv írója ehelyett a filozófiának azt a minden-esetre eléggé elterjedt értelmezését használja, hogy *filozófiái* annyi, mint általánosságokat mondani; aki úgy általában mond valamit, minél sejtelmesebbet, mert éppen — általánosat, az *filozófiát*; ezzel aztán azt éri el az író, hogy se Dosztojevszkiről nem kapunk határozott, jellemző képet, se a szubjektív életérzés mivoltáról, — hanem kapunk, csaknem kivétel nélkül, valami mesterkelt abstarkeió-tömeget, ami a népies metafizikától csak abban különbözik, hogy tudakosabb és fontoskodóbb műszavakba öltözik. „Mi Dosztojevszkijt csak a ráirányuló unipoláris dialektikában létesülő észigazságaink és ezek antitéziseként fellépő szubjektív életmegéléseink bipoláris dialektikájában ismerhetjük meg és benne megragadhatjuk az emberi életet is” (19). Ez volna a fel-szabadító filozófiai világosság? Az egész könyvet idézni kellene, hogy a csupa általánosságok hasznavehetelenségét ad oculos demon-stráljuk. S mindezt százötven évvel Kant után! Mintha a szerzőben akaratlanul is illusztrálni akarná a ma divatos nézet, amely *irodalomszemléletnek*, *történelemszemléletnek*, *művészet-szemléletnek* s effélének nevezi magát, hogy mennyire nem elég a csupa szemlélet, mikor valaki komolyan a valóság alkatát és törvényeit akarja megkeresni, mennyire vak az a tüntetően magát kellett szemlélet, — s milyen könnyen becsempészi magát a megkerülni kívánt értelem helyére — egy csomó általánosság, ha még olyan szellemeskedő ötletek görögtűzével vagy pedig sejtelmes-kező határozatlanságok mefisztóköpenyével álcázza is magát. Az ilyen kísérletezők nagy részével nincs mit kezdeni, sorsukra kell



bízni őket; de akiben ennyi spekulatív erő él, annak érdemes a figyelmét felhívni arra, hogy a gyémántot bizony nagyon is szigorú elvek szerint csiszolni kell, hogy a saját maga jegecedési törvényét a maga sajátos formájában tisztán mutassa meg. S hogy csak a maga porával lehet csiszolni.

*Tankó Béla.*

**Max Clara: *Das Problem der Ganzheit in der modernen Medizin.***  
Leipziger Universitätsreden Heft 4. — Leipzig, 1940.

Nem akarjuk ekénket más barázdájába akasztani; e rövid ismertetéssel csak arra szeretnők felhívni a figyelmet, hogy, íme, az Egész fogalma immár az orvostudományban is otthonra talált és abban is úgy látszik, előkelő szerepet fog játszani.

Szerzőnk, a kiváló anatomus, annak kiemelésével kezdi fejtegetéseit, hogy az Egész fogalma oly régi az orvostudományban, mint maga a természetfilozófia. Már Hippokrates sem akart betegségeket és organumokat gyógyítani, hanem beteg embereket. Amde idők folyamán ez a gondolat veszendőbe ment és az elmúlt század valósággal kéjelgett abban, hogy az organikus lét és létesülés titkát is azáltal értse meg, hogy azokat elemi egységekre, folyamatokra bontsa fel s azután ezeket az egységeket és folyamatokat ismét összegezze. Így a morfológia csak hamar felfedezte, hogy a szervezet önálló részek aggregátuma, t. i. a sejteké s a biológia az egész organismus teljesítményét egyes sejtfolyamatokra oldotta fel, amint ezt Virchow és Verworn eljárása mutatja. Az örökléstan is azt a tételt szegezve fejtegetései ormára, hogy a kész organismus nem egyéb, mint egyes, független tulajdonságok *összege*. E tények hatása alatt az orvostudomány is szem elől tévesztette az egész embert s az egyes leletek, görbék magyarázatait és automatikus szervméréseket túlértékelte. A betegség itt úgy jelentkezett, mint sok fáradságosan gyűjtött jelenség *összege* s így nem csodálkozhatunk, hogyha az a felfogás is komolyan igényt tartott a meghallgatásra, amely szerint most már az orvosnak nem is szükség betegét látnia; egy táblázatról egyszerűen leolvassa a vizsgálatok eredményeit és azután megadja utasításait a gyógyításra. Ez az idő azonban lasan-lassan még is csak végére ért és különösen a szellemtudományok forradalmának hatása alatt a mechanistikus felfogás háttérébe került. Azzal a „mechanismus“-sal, amely az organikus folyamatok rendezettségét gépekre vezeti vissza s így mellőzi a biológiai fogalmakat, és azzal a „vitalismus“-sal szemben — úgy mond Clara — amely az élő folyamatok magyarázatára természetfeletti erőket használ, mi azt a felfogást szegezzük szembe, hogy az organikus folyamatok egy Egészhez képező rendszerre vezethetők vissza. Az eddigi felfogást meg kell hát fordítanunk: nem az egyén épül fel sejtekből, hanem az egyén képez sejteket. A klasszikus felfogás szerint a sejt a legegyszerűbb rendszer s tehát ezekből épül fel az organismus; a mi felfogásunk szerint a sejt maga éppen nagyon bonyolult rendszer.



Mindezekből pedig az következik, hogy a növekedés és regenerálódás éppen úgy az egészjellegű rendszernek funkciói, mint az öregség és halál. Funkció pedig a Roux találó meghatározása szerint az, ami az Egésznek használ. Ebből azután még tovább az következik, hogy a funkció és a forma egymástól el nem választhatók, mert a relative állandó formák sem egyebek, mint az élő szerkezetnek tagjai, amelyek a nagy Egész fennmaradását teszik lehetővé. Ez az élő Egész állandó létesülésben van s ezzel a létesüléssel együtt létesülnek a formák is állandó dinamikával.

Úgy látszik, hogy ennek a felfogásnak az orvostudományban is mind nagyobb becsülete van, — a Clara könyve legalább ezt mutatja. — Az egész orvostudomány mind erősebben vet súlyt arra, hogy az ember nemcsak a maga akarataiban, hanem funkcionális, lelki és szellemi ereszteikeiben is egységes Egész s figyelmét a beteg organismus felé fordítva, nem az „anatomiai-lokalizált betegség képére“ kíváncsi.

*M. B. Gy.*

Böhm Károly korszakalkotó művének, az Ember és Világának befejező, VI-ik kötete, amely az aesthetikai érték bölcseletét tárgyalja, az Országos Evangélikus Tanáregyesület áldozatkészségéből, Budapesten megjelent. Kapható a Scholtz Testvérek könyvkereskedésében Budapesten, IX. Ferencz-körút 19—21. Ára: 12 P. Itt megjelenését csak jelezzük. A Szellem és Élet hatodik kötetének első füzetét, — amely a jövő esztendő elején fog megjelenni — a kötet megbeszélésének fogjuk szentelni. Az egyes dolgozatok írói: Ravasz László, Tankó Béla, Tavasz Sándor, Báránszky-Jób, Joó Tibor és mások lesznek.



# AUSZÜGE.

## Die Volksbildung als pädagogische Aufgabe.

Im Grunde genommen hat die Aufgabe der Volksbildung einem pädagogischen Charakter und kann so keinem anderen Zwecke untergeordnet werden, wie das so viele tun, wenn sie sie als eine wirtschaftliche oder allgemeine Kenntnisse übermittelnde Arbeit auffassen, oder sie in den Dienst der Propaganda stellen.

Unter dem Namen Volksbildung wurde ein verschiedenge-richtetes Wirken verstanden und, wie aus den über sie lautgewor- denen Meinungen hervorgeht, muss man als die charakteristi- schen Züge dieser Arbeit eine über die Grenzen des allgemeinen Unterrichtes hinausgehende Aufgabe verstehen und erkennen, dass sie einen kenntnisübermittelnden Zug hat, umso mehr als dass sie die Erziehung des Volkes anstrebt, indem sie das Volk zur Ausübung seiner Kräfte, zum Sichversenken in die Schätze der Kultur und hiermit zur Selbstbildung führen will.

Der Gegenstand der Volksbildung ist aber nicht nur das Bauerntum, weil man zur Gemeinschaft des Volkes auch alle die zählen muss, die-welchem Berufe sie auch nachgehen mögen und an welchem Orte auch, zu dieser Gemeinschaft gehören, welche von dem ungarischen Leben und Denken, von den gemeinsamen Werten des ungarischen Volkes, der Sprache, der Überlieferung und gemeinsamen Vergangenheit gebildet wird. Infolge seiner Geschichte und seiner Lage ist es das ungarische Bauerntum, welches diese Werte am Besten gehütet hat, eine wahre Volksbil- dung muss sich demnach auf den im Bauerntum erhaltenen unga- risch-völkischen Zügen aufbauen. Insofolge sie diese Züge ver- nachlässigt, hört sie auf Volksbildung zu sein und wird fremde Elemente weitergeben, welche die ungarische Kultur ihrem ursprünglichen Wesen entfremdet.

Die Kultur aber ist ein Wertbegriff, nicht aber eine Ansamm- lung von Daten. Ihr Leitprinzip, mit dessen Hilfe sie das Kultur- material ordnet und wertet, ist die Berufung, vielmehr diejenige Aufgabe, welche der Mensch als Lebensziel und Bestimmung er- halten hat. Auf Grund dieser Anschauung muss man das Leben und die Welt betrachten und dies gibt uns die Einheit des gan- zen Lebens. Diese Bestimmung kann man im Leben der Nation erkennen und anerkennen. Indem ein Volk dies anerkennt, wird es zur Nation, dies weist ihm seine besondere Berufung an und seinen Platz inmitten der anderen Nationen und führt es so in die Gemeinschaft der übrigen Nationen ein. Die Volkskultur wird-



wenn sie das Material des völkischen Lebens von diesem Standpunkt aus betrachtet, zur Nationalkultur. Auf den Standpunkt des nationalen Bestimmungsbewusstseins gestellt erhält der Schatz der völkischen Kultur seinen wahren Wert und seine wahre Bedeutung. Das wahre Bestreben der Volksbildung geht darauf aus alldies bekannt und geschätzt werden zu lassen und so zum Dienste an der nationalen Berufung zu führen. So dringt die Volksbildung bis zur Seelenkultur, bis zum Sicherheben der Seelen bis zu diesem Bewusstsein und hier liegt ihr wahrer Sinn.

Deshalb auch ist die Volkskultur wirklich eine Erziehungsarbeit, bei welcher die Teilnehmer keine passiven Objekte sind, sondern tätige, denkende Subjekte, die sich selbst für die Fragen interessieren, und die Arbeit ist so Arbeit der ganzen Gesellschaft, an der ein jeder teilhaben muss. So ging die Arbeit der Volksbildung in Siebenbürgen auch in den vergangenen zwanzig Jahren vor sich.

*von Lajos Imre.*

### **Ort und Stelle der Rechtswissenschaft in dem menschlichen Denken.**

Die Objekte aller Wissenschaften sind die Kenntnisse. Das Erkennen ist: Die Einpassung eines Unbekannten in das Ganze unseres Erkenntnissystems. Die Einheit, das Ganze ist also dasjenige, das den Teilen eine Bedeutung erteilt. Die Teile sind deshalb, ebenso wie die Teil- (Fach-) Wissenschaften, nicht unabhängig von einander. Sie sind die Töne derselben Symphonie, die Farben desselben Gemäldes, welche den in der Tiefe verborgenen Sinn nicht abgesondert, sondern nur in ihrer Harmonie eröffnen.

Die begriffliche Einheit der Wissenschaften erfordert eine sich mit dieser Einheit befassende Wissenschaft: Die Philosophie, welche den Wissenschaften einen Platz im Verhältnis zu einander anweist.

Die Entwicklung dieser Einheit — die heute, im Zeitalter des Atomismus des Denkens, so vernachlässigt ist — erklärt diejenige Strömungen, die zeitweise durch das ganze Gebiet der Wissenschaften durchziehen und die grössten Wellen gewöhnlich in der grossen Zusammenfassung, im Gebiet der Philosophie schlagen.

Diese Strömungen sind darum so allgemein, denn sie befinden sich eigentlich nicht in dem veränderlichen Objekte, sondern in dem gemeinsamen Subjekte, — nicht in den Wissenschaften, sondern in dem menschlichen Geiste. Im Zeitalter des naiven Idealismus des menschlichen Geistes hat die Philosophie nach absoluten und ewigen Werten, die Rechtswissenschaft nach einem unabänderlichen Naturrechte, die Naturwissenschaft nach ewigen Wahrheiten gesucht. Mit der Entwicklung des Geistes hat sich die Aufmerksamkeit des Philosophen von den Dingen an sich zum Denken, die des Naturforschers vom Ursprung zum Messen, die des Juristen vom Naturrecht zu dem positiven Rechte gewandt. Dies führte aber in der Philosophie zu einem leeren Logismus, in der Naturwissenschaft zu einem seichten Materialismus, in der Rechtswissenschaft zu naiven Machttheorien. Eine weitere Entwicklung ist nur durch eine kopernikanische Wendung er-



möglichst worden: durch das Hervortreten des *Menschen* im ganzen Gebiete unserer Kenntnisse. Man muss einsehen, dass die Gesetzmässigkeiten der Natur und der Gesellschaft nicht im Weltraum (welcher vielleicht nicht einmal existiert) herumstreifen, sondern: Sie sind die Formen der Wirksamkeit des menschlichen Geistes. Ihre Bedeutung und ihr Wert verhalten sich also zu diesem und sie verändern sich nach dessen Entwicklung. Der Gegenstand der Kenntnis ist mithin nicht die Funktion: die Natur oder die Gesellschaft, sondern der Grund: der Geist. Nachdem aber die Wissenschaft des Geistes die Psychologie ist, verschieben sich heute die Methoden aller Wissenschaften notwendigerweise auf psychologische Gebiete. In der Rechtswissenschaft bedeutet dies, dass man heute das Recht nicht in seiner fingierten objektiven Wirklichkeit, sondern in der Realität des Vorganges des juristischen Denkens, also durch den Juristen, den Menschen erkennen will, weil es — dieser Meinung nach — ein solches Recht, das von diesem unabhängig existierte, nicht gibt. Diese neue Richtung der Theorie entspricht sehr der ungarischen juristischen Denken, welches sowohl dem mitteleuropäischen formalen Logismus, als auch dem dunklen Mystizismus abgeneigt war. Es ist also zu hoffen, dass der ungarische wissenschaftliche Geist mehr Gebiet zum Werk und zur Schöpfung finden wird, als in jenem Zeitalter der Entwicklung des allgemeinen Geistes, welches die Abneigung des ungarischen Denkens gegen die modischen europäischen Dogmen für eine Unwissenheit, die ungarische Gedankenfreiheit einfach für Gedankenarmut ansah.

Es gibt natürlich Einwendungen. Man sagt, dass der neue Weg ein leerer Psychologismus, ein träumerischer Subjektivismus sei. Die Sache steht jedoch umgekehrt: die *a priori*, intelligibilen Begriffe des dogmatischen Realismus und Idealismus waren leere, inhaltlose Rahmen, — die hinter die subjektiven Vorstellungen eingebildete Phantasiewelt war eine Träumerei. Es ist der menschliche Geist, der an all diese einen Inhalt knüpft; allein dieser ist real. Man spricht auch von der Einseitigkeit der psychologischen Methode. Der Mensch aber ist Seele, alle Wege führen also zu ihm durch den Bereich der Psychologie. Deshalb ist die Anschauung der Fachwissenschaften in ihrer Tiefe eine psychologische. Dies ist jedoch keine Einseitigkeit, denn es schliesst die Fach- (die soziologischen, geschichtlichen, wirtschaftlichen, ethischen usw.) Gesichtspunkte nicht aus; es misst bloss diese ab, bringt sie auf einen Hauptnenner, bezieht sie auf den Menschen. Es steht eben der Gegensatz der Einseitigkeit: Die Fachwissenschaften sind nicht mehr einseitig, eben seitdem man weiss, dass ihre Gegenstände keine isolierten objektiven Realitäten, sondern nur in ihrem Zusammenhange volle Teilprobleme des allgemeinen Geistes sind. Man pflegt auch von einem willkürlichen Subjektivismus zu sprechen. Auch dies ist natürlich unrichtig, weil jede Gesetzmässigkeit erst dann eine Psychologische, eine Gedankliche sein kann, wenn auch die Psychologie, das Denken eine eigene Gesetzmässigkeit hat. Wo es jedoch eine Gesetzmässigkeit gibt, dort kann man nicht von einer Willkür sprechen. Es handelt sich endlich auch darum, dass diese methodische Vorstellung nicht einmal eine Neue sei. In diesem Einwand steckt so viele Wahrheit, dass alle Vorstellungen — somit auch diese — die Ergebnisse einer gewissen geistigen Entwicklung sind. Sie alle



haben also vorangehende Vorstellungen. Es ist unbestreitbar, dass man die Probleme des Menschen, der Seele und des Geistes vom Zeitalter der alten Griechen und der Chinesen bis heute oft untersucht hat, wie man auch die Probleme des Dinges, der Welt und der Metaphysik untersuchte. Dies ist nicht neu. Es ist aber neu, dass der Mensch heute nicht mehr ein Teilproblem unter den Teilproblemen ist, sondern das einzige reelle Problem hinter den Scheinproblemen. Das Neue ist dasjenige, dass heute alles andere nurmehr eine Form scheint. Allein der Geist blieb das Wesen.

Erachtet man das Recht für eine psychologische Einheit, so ist es leicht zu verstehen, warum die logische Geschlossenheit des Rechtes nicht bewiesen werden konnte. Einfach darum, weil die Seele kein formallogischer Mechanismus ist, aus dem kleine juristische Rechtenmaschinen erzeugt werden können. Die menschliche Seele hat keinen Sinn ohne das Ganze des Geistes. Um das Recht ist keine formallogische Grenze zu ziehen, die jenes als einen Teil vom Ganzen des Menschen, genauer des juristischen Denkens hätte abspalten können. Die Scheinantithesen der formalen und materialen, der individuellen und sozialen Gerechtigkeit lösen sich in dem juristischen Denken auf; das gerichtliche Ermessen der Tatsachen (richtiger: des Anscheines) und die Auslegung der Normen (richtiger: der aus der Einheit des Rechtes abstrahierten Schein-Sondernormen) spielt sich in dem juristischen Denken ab. Die Resultante dieser: das Recht kann von dem juristischen Denken ebenso wenig unabhängig gemacht werden, wie das juristische Denken von den allgemeinen Regeln des Denkens und durch diese vom Menschen.

Die Rechtswissenschaft hat also — wie übrigens jede Wissenschaft — nicht Wahrheiten, sondern gewisse Symbole zu geben. Hinter den Symbolen ahnt man die Wahrheiten. Probiert man jedoch hinter sie zu blicken, so stösst man immer nur auf das Drama der Entwicklung des Geistes.

Priv.-Dozent *Dr. Josef Szabó.*  
(Budapest).



## Közelebbről megjelentek és ismertetésre várnak:

*Buza László*: A deliktum fogalma a nemzetközi jogban. Universitas Francisco-Josephina Kolozsvár. Acta juridico-politico 4. Kolozsvár 1942.

*Balás E., Csekey I., Szász I., Bónis Gy.*: Werbőczy István. Universitas Francisco-Josephina. Acta juridico-politica. 2. Kolozsvár 1942. 218 lap.

*Bónis György*: Magyar jog — székely jog. Kolozsvári Tudományos Könyvtár 1. A kolozsvári egyetem kiadása. Kolozsvár 1942. 106 lap.

*Horváth Barna*: A génusz pere. Sokrates-Johanna. Universitas Francisco-Josephina. Acta juridico-politica. 3. Kolozsvár 1942. 228 lap.

*Horváth Barna*: A láthatatlan ember. Szeged 1942. Különlenyomat 7 lap.

*Várkonyi Hildebrand*: A gyermek testi és lelki fejlődése. Az orsz. Közoktatásügyi Tanács. Budapest 1942. 213 lap.

*U. Ó*: Az ifjúkori védekezésről. Különlenyomat. 16 lap.

*Kristóf György*: Királyhágóninneni írók Erdélyben. Kolozsvári Tudományos Könyvtár. Kolozsvári Egyetem Kiadása. 1942. 252 lap.

*Mészöly Gedeon*: Nyelvtörténeti fejtegetések a Halotti beszéd alapján. Acta Universitatis Szegediensis. Szeged 1942. 112 lap.

*vitész Rajty Tivadar*: A kolozsvári Egyetem vállalatgazdasági Intézete Kolozsvár. 1942. 43 lap.

*Boda István*: A magyar személyiség főjegyei. Bp. 1942. Különlenyomat 17 lap.

*Szegedi László*: Az egyéniség elve a nevelésben. Kolozsvár 1942. 88 lap.

*Baróti Dezső*: Goût prudhommesque dans la littérature française. Kolozsvár 1942. 160 lap.

*Horkay László*: Kant vallásos nézetei. Sárospatak 1942.

*Bucsay M.*: A kantianizmus válsága, Budapest. Különlenyomat 14 lap.

*Novák Ferencz*: A kolozsvári középiskolai tanulók játékai. Kolozsvár 1942. 94 lap.

*Demény D.*: A teszt módszer személyiségvizsgálati szerepe. Kolozsvár 1942. 188 lap.

*Incze A.*: A magyar természeti földrajz fejlődéstani vázlata. Kolozsvár 1942. 64 lap.

*Imre Sándor*: A nevelés válsága a két háborúban. Bp. 1942.

*Ivánka Endre*: Szent Gellér görög műveltségének problémája. Bp. 1942.

---



# SZELLEM ÉS ÉLET

GEIST UND LEBEN      ESPRIT ET VIE      MIND AND LIFE

REVUE TRIMESTRIELLE

Directeur : G. de BARTÓK, professeur à l'Université.

Rédaction : MAJÁLIS-U. 37, KOLOZSVÁR (Hongrie).

## INHALT. — SOMMAIRE.

*L. Imre*: Die Volksbildung als pädagogische Aufgabe.

*J. Szabó*: Ort u. Stelle der Rechtswissenschaft in dem menschlichen Denken.